د. حمزة الحسن

طقوس التشيّع

الهوية والسياسة





د. حمزة الحسن

طقوس التشيّع

الهوية والسياسة



طقوس التشيّع
الهوية والسياسة

د. حمزة الحسن





ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-596-1

الطبعة الأولى 2014

المحتويات

المقدمة
محاولة للفهم

الفصل الأول:
الطقوس الشيعية مصادرها وتجلياتها

الفصل الثاني:
تطور الطقوس والهوية الشيعية الزيارة والدعاء (نموذجًا)

الفصل الثالث:

شعر الطقوس

الفصل الرابع:

انفجارات الطقوس: الجذور السياسية والتاريخية

الفصل الخامس:
الطقس والسياسة

الفصل السادس:
تكييف الطقوس أم إصلاحها؟

خاتمة البحث:

طقوس.. وهوية و.. سياسة

المقدمة

محاولة للفهم

هذا البحث عن الطقوس غرضه الأساس هو القيام بمحاولة من أجل فهمه، وليس لإطلاق الحكم بشأنه.

إن محاولة الفهم وسبر بعض أبعاد الطقوس وأهميتها ـ لأن سبرها كلها ومقاربتها بمقاربات مختلفة أمرٌ متعذّر ـ تُغني الباحث على المستوى الشخصي عن الخوض في النقاشات الفقهية والجدل بشأن مشروعية بعضها. فالفائدة الأجل تتوافر في المقاربات الاجتماعية (ومن ضمنها السياسية)، وليس في نظائرها الفقهية والفتوائية مع ما يتبع ذلك من جدل وانتصار لهذا الطرف أو ذاك من المؤيدين أو المعترضين. عبر المقاربات الاجتماعية، يستطيع الباحث أن يتلمّس جوانب مهمة في حياة الطقس ومعتنقيه، فيشعر بما يشعرون به، ويدرك ـ دون أن يدرك أولئك الممارسون له بالضرورة ـ لماذا هو مهم في حياتهم، ولماذا هم يتجادلون حوله، ولماذا حاز هذا الامتياز الجدلي السياسي الديني والاجتماعي الممتد منذ عقود إن لم يكن قرون.

حين يتعرف الباحث إلى معاني الطقوس ونشأتها والصراع بشأنها سياسيًا أو اجتماعيًا وموقعها من هوية المجتمعات، يكون قد اكتشف أو فتح بابًا لعوالم من المعرفة كانت مغلقة أو لم يكن يشعر كثيرون بقيمتها الحقيقية. ومثل هذه المكتشفات ـ وحتى لو كانت لشخص الباحث، وربما بعض من يقرأ بحثه ـ تشعره بالرضا، وأنه قد حصل على مبتغاه من البحث.

إن أهمية هذا البحث تكمن في طرح الأسئلة البديهية، التي لفرط بداهتها تبدو وكأنها سهلة الإجابة، ولكنها ليست كذلك، ولذا ربما لا

تلفت تلك الأسئلة الأفراد العاديين: لماذا يمارس البشر عمومًا الطقوس، لماذا هي مهمة، لماذا كان هذا الطقس أو ذاك بهذه الكيفية أو تلك؟ ومن يمارس الطقس؟ ولماذا يثير الجدل وحتى الصراع الحادّ؟ ومتى ظهر؟ وماذا يعنيه من رمزيات وحركات وغيرها؟

ففي نظري، إن فهم ما يحيط بالطقوس من غموض (وأغلب الطقوس تحوي معاني غامضة تتخفّى وراء الممارسات) هو المهم، وهو الأصل.. لهذا كانت (المحاولة) وليست (المحاكمة) للطقس.

حتى أولئك الذين يرغبون في محاكمة طقس ما، أو تجديده، أو إلغائه، أو التشهير به، وسواء رأوا في ذلك دينًا أو مصلحة، فإنه لا غنى لهم عن محاولة فهمه أولًا قبل أن يُقدموا على فعلهم، وإلّا ضاعت جهودهم هباءً.

وبالنسبة إلى هذا البحث، فإنه يصل بالقارئ إلى نتيجة واحدة قد لا يتفق معها كثيرون وهي: إن مواجهة الطقس ـ أي طقس شيعي أو سني، إسلاميًا كان أو غير اسلامي ـ بالشدّة والسخرية، ليس فقط لا تقتله، بل إنها لا تؤثر فيه، بل أكثر من ذلك، قد تزيده اشتعالًا وتوسعة في فضاءات اجتماعية لم يصلها من قبل.

وفي الإطار العام فإن توسعة الطقوس الشيعية ـ من وجهة نظر هذا البحث ـ وسواء كان ذلك أمرًا مدبّرًا أو عفويًا أو جمع بين الاثنين، فإنه منتج أمّة، له صلة بثقافتها وهويتها، وبالتالي لا فائدة كثيرة إن عدّ البعض تلك التوسعة أمرًا ضارًا أو نافعًا، لأنه وباختصار لا يمكن محاكمة أمّة في أقطار شتى لأنها أنتجت طقوسية تتوسع، فالطقوس طابعها التوسّع في الأساس، وقبل ذلك لا دين أو معتقد بدون طقوس. المهم لمن يريد الاستفادة هو أن يعرف لماذا توسعت الطقوسية وفي أي ظرف، ولماذا اتخذت التوسعة أشكالًا معيّنة، وأيضًا من أين انطلقت تلك التوسعة، ومن يقف وراءها وما هي الأغراض التي تحققها؟.

وفي ظني إن من الضروري ـ بالنسبة إلى المثقفين والمراقبين للطقوسية الشيعية ـ التريّث والدراسة قبل إطلاق الأحكام، ربما حتى على

تلك الطقوس الشيعية المثيرة للجدل. إذ من الصعب البحث في الطقوس وسبر أغوارها وأبعاد تأثيرها والتباساتها، ولكن من السهل إطلاق الأحكام كالقول إنها قليلة الفوائد، وإن علاقتها وطيدة بالغيب والماضي، دون الشهادة والحضور وخدمة الواقع الراهن.

وقد يظن بعض المتحمسين أن من السهل التخلص من بعض الطقوس أو تشذيبها، ولكنهم ـ وحسب التجربة التاريخية، وحسبما ظهر في هذا البحث ـ يكتشفون أن ذلك أمرٌ صعبٌ وفي أحيان أخرى مستحيل، بل الأهم قد يكون ذلك غير مفيد، إضافة إلى أنه يؤدي إلى الترويج بدل التقليص والتشذيب.

إن هذا البحث لا يجيب عن كل الأسئلة التي تدور في بال القراء، ولا هو خالٍ من الأخطاء: معلومات كانت أو استنتاجات. حسبي أنها محاولة ولو ذاتية، لكنها جادة لفهمها.

ولأني شخص عاش طوال عمره في بيئة طقوسية، فقد حاولت فصل ذاتي أثناء البحث حتى لا تنفعل بها، رغم أني ـ كشخص منتمٍ إلى هذه الثقافة ـ يستحيل عليّ التجرّد الكامل من تأثيراتها. ولربما يجد القارئ في مواقع عديدة في الكتاب ـ خفيت عليّ ـ أنني قد انسقت مع عاطفتي بصورة من الصور.

لقد حذفت من البحث نصفه على أقل تقدير، وتخلّيت عن موضوعات عديدة لها علاقة بعوالم الطقوسية الشيعية وفضاءاتها المتراكبة، وحاولت جهدي أن لا يكون هناك حشو كثير، باعتبار ان العربي يميل في كثير من الأحيان إلى الاستطراد، وربما لا يزال الكتاب يحوي قدرًا من الحشو والتكرار غير المقصود.

وبعد..

فهذه رؤيتي في بعض موضوعات الطقوس الشيعية، قد يجد بعض القرّاء أنها معادية، أو أنها رؤية لم تعطِ الطقس حقّه؛ وقد يجد بعض آخر أنها رؤية غارقة في تمجيده والثناء عليه.

لهؤلاء جميعًا أقول، إنه وبالرغم من أن الكتاب قد كتب في فترات

متباعدة، حسب فسحة الوقت التي كانت متوافرة لديّ، فإني أحسبُ بأنه سيضيف شيئًا ما للقارئ العربي، الشيعي والسنّي وغير المسلم؛ وقد أكون مخطئًا في توقعي هذا. وفي النهاية لا يزال الغرض هو: محاولة للفهم، لا أكثر.

يتكون الكتاب من ستة فصول:

الفصل الأول ـ الطقوس الشيعية، مصادرها وتجليّاتها: وهو يبحث سبعة موضوعات تشكّل إلى حد كبير المادّة النظرية للكتاب، وبعض تطبيقاتها.

1 ـ الموضوع الأول يبحث في مفهوم الطقس وتعريفاته ومواصفاته التي تجعل تسميته طقسًا، كالأداء الجمعي، والتكرار، والتراتبية في الأداء، ومعقولية الفكرة، وما الذي يفرّق ـ أقله نظريًا ـ بين الطقس والشعيرة في التراث الديني، وأنواع الطقوس التي تمارس من قبل البشر عمومًا، ليصل إلى أن الطقوس الشيعية هي طقوس مذهبية لها علاقة بوعي الذات وبالهوية الخاصة. أما أغراض الطقس وأدواره التي تكشف عن أهميته، فلها أبعاد اجتماعية من حيث توحيد مشاعر الجماعة الدينية، وحمايتها من خلال تعميق الهوية الجامعة، وبث الوعي بين أفرادها. وللطقس أدوار لها علاقة بالجانب السياسي، فهو يوفر أدوات التحريض السياسي، من حيث وجود جمهور جاهز للتحشيد السياسي، ويهيىء الأجواء لقبول فكرة الانخراط في فعل سياسي ما، وتاليًا يتيح الفرصة لمن يريد استثماره سياسيًا. وفوق هذا فإن للطقس دورًا دينيًا تعبديًا شخصيًا، كما أنه يمثل ملجأ للأفراد من الاحباطات ويساعد على التصبّر وتنفيس الألم والاحتقان.

2 ـ الموضوع الثاني يبحث في (صناعة الطقس) أي في كيفية تمييز فعل عادي من الفعل الطقسي، وكيف ومتى يتحوّل الفعل العادي إلى طقسي، والمدة الزمنية التي يستغرقها. كما يبحث الموضوع المرحلة التالية القائمة على استيعاب فعل عادي يتحول إلى فعل طقسي ضمن نسيج الثقافة الخاصة، إذ بدون هذه العملية لا يصبح طقسًا بل فعلًا عاديًا منبوذًا، وكائنًا غريبًا عن الثقافة الخاصة.

3 ـ الموضوع الثالث له علاقة بالبيئة المنتجة للطقوس، حيث يؤكد

البحث أن البيئة الجغرافية والثقافية لها دورٌ في صناعة الطقوس وحجمها، والمعتقد الذي تُشتقّ منه الطقوس يتأثر بالمكان وبظروف الناس الاجتماعية وبثقافتهم السابقة حتى على اسلامهم. الطقوس الشيعية نشأت في أرض عربية ـ عراقية، وهذه الأرض كانت تقطنها فئات دينية متنوعة أثرت في نشأة الطقس واستوحت منه، ومثلما كانت الأديان والأقوام تلك قد تأثرت بالإسلام، فإنها في المقابل أثرت في المسلمين. وهذا ما يفسّر وجود طقوس شيعية وجد ما يشابهها لدى أقوام سابقة تعيش في البيئة والمكان نفسيهما، جاءت إما بسبب الاستنساخ وإما كتواصل ثقافي مع الماضي، ولكن مع تبيئتها وتنسيجها في الثقافة الاسلامية. لكن مصدر الطقوس الشيعية الأساس جاء من كربلاء، فهي الخزّان الثقافي الحقيقي الذي غمر مذهب التشيّع بالطقوس والرمزيات.

4 ـ الموضوع الرابع، له علاقة بشرعنة الطقس فقهيًا وتنسيجه عقديًا ضمن الثقافة الخاصة. لقد أنتج فقهاء الشيعة إلى جانب الطقوس فقهًا متعلّقًا بها، لا يزال يتوسّع، وقد تمت قراءة بعض من مسائل فقه الطقوس. ويحتم بحث شرعنة الطقس.. بحث العلاقة بينه وبين المعتقد، وكيف يخدم أحدهما الآخر. فالمعتقد يخدم الطقس في بلورته وشرعنته والحضّ عليه؛ في حين يخدم الطقس المعتقد باعتباره خط الدفاع الأول عن المعتقد، وكذلك يخدمه من زاوية تمكينه من النفوس، ونشره في الأصقاع المختلفة. ومما يرتبط بالأمر، بحث علاقة الفقهاء المجتهدين بالطقوس في مسائل الفقه والممارسة الشخصية، وما إذا كانت هناك تحفظات ما عن بعضها.

5 ـ الموضوع الخامس، يبحث في الرموز الشخصية التي تقوم عليها الطقوس، كالإمام علي وفاطمة الزهراء والأئمة من ذريتهما؛ كما يستعرض رموز كربلاء الذين ضاهت أهميتهم روّاد التشيّع الأوائل. التشيع، كما المذاهب الأخرى، لا يركّز على المشترك الرمزي، فالهوية الخاصة تعتمد على الرموز الخاصة، فالنبي للمسلمين جميعًا، يمثل الانتساب إليه هوية المسلم العامة، ولا تظهر هذه الهوية الا إذا وجد ما يقابلها من أديان أخرى، بينما عليّ وبنوه فـ (لنا) وهذه الهوية خاصة ضمن بيئة المسلمين.

الانتساب إلى التشيّع، منح الشيعة رموزًا جاهزة غير قابلة للطعن

وغير قابلة للمنافسة، ولم يكونوا بحاجة لابقائها حيّة لما تتمتع به من ثقل رمزي وعقدي تم توطيده منذ نشأة الإسلام الأولى. ولذا كان تأكيد الشيعة على تسمية أسماء أبنائهم وبناتهم اعتمادًا على نسيج ثقافتهم، ورموزها.

6 ـ الموضوع السادس يبحث في معاني الممارسات الطقسية الشيعية، ومعاني الألوان التي تستخدم في منتدياتهم الطقوسية. ويقدم البحث هنا قراءة ايضًا للرمزيات التي تظهر في سيرة عاشوراء من الطيور والحيوانات والزواحف. اضافة إلى قراءة رمزية للأطعمة التي تظهر في المناسبات الطقسية الشيعية سواء في مناسبات عاشوراء أو غيرها، وكيف أنها تختلف من منطقة شيعية إلى أخرى. وتبقى الرمزيات المادية لشخصيات كربلاء، فالتابوت والسفينة يشيران إلى الحسين ﷺ؛ أما اللواء/ العَلَم، والكفّ القطيعة، وقربة الماء، والعين، فلها صلة بالعباس، أخي الحسين. في حين أن المهد يرمز إلى عبد الله الرضيع، وهكذا.

7 ـ الموضوع السابع له علاقة بالطقوس لدى المرأة الشيعية. وللأسف فإن هذا القسم من البحث لم يعط حقّه. المرأة هي حامية الطقوس، وهي الناقل الأمين للمعتقد وطقوسه إلى الأجيال الجديدة بأكثر مما يفعل الرجال الذين عادة ما يتعرضون لضغط السلطات السياسية أكثر من غيرهم. وقد كان للمرأة طقوسها الخاصة بها، كما أنها تشارك في بعض طقوسيات الرجال، كما كان لمشاركتها في الطقوس دور إيجابي كبير انعكس على شخصيتها. وعمومًا فالمرأة أكثر تديّنًا من الرجل، وأكثر عطاءً من مالها خدمة للطقوس التي منحتها حرية الحركة في المناسبات الدينية بحيث لا يستطيع الأب أو الأخ أو الزوج منعها من المساهمة فيها.

ويمكن ملاحظة أن أدبيات الطقوس لدى المرأة قد تطورت، وكذلك طريقة أدائها، ومشاركة أجيال متعلمة جديدة في الطقوس ساعد على تطويرها والرقي بها.

الفصل الثاني: تطوّر الطقوس والهوية الشيعية: حيث يقرر هذا الفصل أن الطقوس العاشورائية والاحتفالات بمواليد ووفيات الأئمة وطقوس الزيارات والأدعية تمثل الجزء الأهم من مكوّنات الهوية الثقافية الشيعية إلى جانب (العقيدة والتاريخ والفقه وغيرها). ويبحث هذا الفصل

تطور زيارات الأئمة والضرائح من خلال مقارنة بين الزيارة الأولى لقبر الإمام الحسين عليه السلام بعد استشهاده من قبل الصحابي جابر بن عبد الله الأنصاري، وهي زيارة فردية لم تتحوّل إلى طقس يومئذ، وبين ما أصبحت عليه الزيارة في القرن الرابع الهجري من خلال قراءة في كتاب المزار للشيخ المفيد (ت ـ 413هـ)، حيث تغيّرت الزيارة وتفاصيلها بشكل كبير، وصارت طقسًا يؤديه جمهور الشيعة، في حين لم يتغير الا الشيء القليل منذ القرن الرابع الهجري ـ وهو وقت تبلورها وتشكّلها النهائي ـ وحتى اليوم، اللهم إلا من جهة تعمير وتذهيب المقامات والمشاهد، واستحداث تفاصيل صغيرة تتعلق بالزيارات مثل مسألة (المضيف) من أجل إطعام الزوار، ونشوء طبقة من المزورين (نسبة إلى الزيارة) وطبقة الخدم.

للزيارة أبعاد سياسية، وزيارة الإمام الحسين بالذات كانت تمثل تحديًا للسلطات السياسية على مدى التاريخ. وللزيارات أبعاد أخرى لها علاقة بالذاكرة الجمعية للشيعة، وتدعيم هويتهم الخاصة. لقد تمّ ترميز الأمكنة التي دُفن فيها الأئمة، لتدفع الجمهور إلى زيارتها والتبرك بها، بل حتى ليقيموا بين جنباتها، وهو أمرٌ غير مسبوق قبل استشهاد الإمام الحسين، حيث بدأ الأمر بتربته في كربلاء لتنتقل طقوسيات الزيارة إلى الأئمة الآخرين وأبنائهم وذريات بعضهم، اضافة إلى تطقيس زيارة الأنبياء والأولياء.

يبحث هذا الفصل أيضًا طقوس الأدعية، فقد كان الدعاء جزءاً أساسيًا من طقوس الزيارة، لكن الدعاء في العقود الأخيرة تحوّل إلى طقس مستقل تلحق به الزيارة (عن بعد للنبي والأئمة). للأدعية طقوس خاصة بها خصوصًا في ليالي الجمع، وليالي رمضان، وغيرها. وللشيعة تراث هائل من الأدعية يغطي كل أيام السنة، بل كل ساعة من ساعات اليوم، وكل المناسبات. ومع ان طابع الأدعية الشيعية لا يشير إلى الطابع المذهبي، إلا أن الشيعة يتميزون بطقوسيات أدعيتهم دون غيرهم من المسلمين، ويرون بأن ما بأيديهم يمثل كنزًا حقيقيًا من الروحانية. ورغم الطابع التعبدي التوحيدي لمجمل الأدعية، إلا ان التجمعات الطقوسية في أماكن معينة مختلطة قد تثير حساسيات طائفية وقد تتحول إلى مادة سياسية.

الفصل الثالث: شعر الطقوس: وهو فصل يؤكد أهمية الشعر في

الطقوس، فلا طقوس (عاشوراء والاحتفالات الدينية الأخرى) يمكن تصورها بدون الشعر الشعبي أو الفصيح. الشعر في مبتداه حرّض على صناعة الطقس العاشورائي، ثم أصبح الطقس محرّضًا على انتاج المزيد من الشعر. لا توجد أمّة أنتجت الشعر الطقوسي ـ الرثائي بوجه خاص ـ مثلما فعل الشيعة، ولا توجد جماعة دينية في الكون تستهلك حجم ما يستهلكون منه، ولا نظنّ أن جماعة دينية مسلمة وغير مسلمة متأثرة بالشعر مثل الشيعة، بحيث أنه يمكنك قراءة معتقدهم، وكشف دواخلهم وتطلعاتهم، وقراءة مسيرة حياتهم من خلال ما أنتجوه من شعر خلال قرون. لقد تضاعفت أهمية الشعر لدى الشيعة منذ كربلاء، فصار بمثابة وعاء للهوية، وناقلًا رائعًا للمعتقد والفكرة والعاطفة إلى عموم الأتباع.

هناك شعراء كثر ينتسبون إلى التشيع، بحيث يمكن القول إن الأخير استقطب نخبتهم، وقلما وجد شاعر شيعي لم يعبّر عن تشيّعه ولائيًا بأبيات وقصائد، بعضها له علاقة بالإعلام السياسي أو الترويج العقدي أو لنشر فضائل آل البيت. لقد حول الشيعة المادة العقدية إلى شعر، وصاغوا المادة التاريخية على شكل قصائد بحيث لن تجد فضيلة قيلت في النبي وآله سواء في حديث أو آية أو ذكرت في حادثة تاريخية إلا عبّر عنها الشعر بصنفيه العامي والفصيح، فصار الشعر سجلًا سياسيًا تاريخيًا لا غنى عن قراءته والبحث فيه.

يقدّم هذا الفصل نماذج من الشعر الطقوسي في احتفالات مولد الإمام علي عليه السلام، الذي يعتبر قطب الهوية، حيث بدأ التشيّع به، واستمرّ بأبنائه وآله، فيوضح الشعر هنا الوَلَه والحبّ اللامتناهي لعلي والتغني بصفاته التي تأخذ الألباب، إذ تغلب عاطفة الحب على عاطفة الحزن، بعكس ما يحدث بالنسبة إلى آله، وخصوصًا الإمام الحسين.

ومن نماذج الشعر الطقوسي ما يُلقى في الاحتفال بيوم (عيد) الغدير، الذي يرى الشيعة أنه أسس لأحقية الإمام علي بالخلافة، ولذا تشحن أبيات الشعر بمفردات: الوصي، الوصية، الغدير، البيعة، الولي، خم. ويقدم الفصل شعر طقوسيات وفيات الأئمة، حيث ينحصر في تأكيد مظلوميتهم، ويبين كيف أن السيف والسمّ والتشريد قد أصابهم بسهامه حتى امتلأت بقاع

عديدة من الأرض بقبورهم. وسنرى في هذا الفصل كيف أن الشيعة يربطون مظلوميتهم بمظلومية أئمتهم، وكيف أن هذا الظلم متواصل منذ حقب بعيدة، ولعلّ هذا ما يفسّر أحد أهم أبعاد ارتفاع حسّ المظلومية لديهم.

بعدها يفرد الفصل مساحة واسعة لشعر الطقوس العاشورائية، حيث يرسم الشعر صورتين متناقضتين لكربلاء، فهي مقدّسة في جانب، وهي كربٌ وبلاءٌ كما وصفها الإمام الحسين عليه السلام في جانب آخر. ويشير الشعر إلى استمرار الصراع بين الخير والشرّ، بين الجناح الهاشمي والجناح الأموي الذي امتدّ قبل الإسلام واستمرّ لما بعده، فكانت كربلاء ردًا على ما فعله علي عليه السلام حين قتل صناديدهم في بدر، كما أوضح ذلك يزيد نفسه. فكيف يقبل المسلمون الأمويين ليكونوا حكّامًا وخلفاء وبين أيديهم أصحاب المقام والمكانة من آل البيت وخيار الصحابة؟

يقرر الشعر الطقوسي أن لا مثيل لرزء كربلاء التي تمثل حدثًا كونيًا تأثر به البشر والملائكة والجن وحتى الكائنات غير الحية. كل الرزايا تهون دون سواها؛ وهي رزية ممتدّة في تأثيرها وإيلامها والبكاء على ضحاياها إلى يوم القيامة، وهي رزية تُنسي ما عداها مما يقع على الأفراد.

ويصور الشعر الطقوسي شجاعة الإمام الحسين وأنصاره قبل أن يوسّدوا الثرى، مضمخين بدمائهم، وكم من روائع الشعر الطقوسي قيلت في شجاعتهم، وفي شهادتهم. ويضرب الشعر الطقوسي على مواطن الألم لدى الشيعة، فالحسين وصحبه كانوا غرباء، وقتلوا ظماء، وحزّت رؤوسهم بالسيوف، وعُلّقت على الرماح، ووطىء جسد الحسين بالخيول، وأحرقت الخيام وفيها النسوة والأطفال، ثم فوق هذا سُبيت نساء آل بيت النبي، وأخذن إلى حيث دار الخلافة الأموية.

وأخيرًا يبحث هذا الفصل مسألة الترابط بين كربلاء وظهور الإمام المهدي الذي سينتقم من الطغاة السابقين واللاحقين ليخلّص شيعته من الظلم الذي حاق بهم. وطبيعة الشعر الذي تطور ليستنهض خروجه بعد أن عمّ القتل والظلم شيعته.

الفصل الرابع: انفجارات الطقوس، الجذور السياسية والتاريخية:
إن لفظة انفجارات التي استخدمت في هذا الفصل تشير إلى نشأة حُزَم من

الطقوس الحزمة تلو الأخرى، بمعنى أن الطقوس لم تمر في نشأتها بمراحل تدرجية بالضرورة، بل ظهرت بسبب وقوع أربعة انفجارات سياسية، ثلاثة منها كانت على أرض عربية، هي العراق، مهد التشيّع، ورابعها وقع في إيران.

أول تلك الانفجارات: ثورة التوّابين، التي اعتبرها باحثون المصدر الأول للطقوسية الشيعية، حيث (وفّرت الخامة الأولى) لصناعة الطقس، من خلال ممارسة التوابين بعض الأفعال بشكل جمعي عند قبر الإمام الحسين عليه السلام، تحوّلت فيما بعد إلى طقوس. لقد بقوا عند القبر مجرد يوم وليلة ـ حسب المؤرخين ـ وهم في طريقهم للثورة الاستشهادية والمواجهة مع الجيش الأموي. عند القبر الشريف بكوا وأعولوا، وألقوا الشعر، وطافوا حول القبر، وزاروا الإمام، واعتذروا إليه، وحثوا التراب على رؤوسهم علامة على التفجع.. كل هذه وغيرها من الأفعال تحوّلت فيما بعد إلى طقوس، جرى التأسيس عليها. لم يكن يدور في خلدهم، ولا كان بوسع أحدٍ أن يتوقع أن تغيّر أربع وعشرون ساعة مجرى تاريخ جمع من البشر، إلى الحدّ الذي اعتبر فيه بعض الباحثين، أن ثورة التوابين هي التي صنعت التشيّع الذي نعرفه اليوم. إن بعض أهم الطقوس التي يؤديها الشيعة، حسب هذا الرأي، إمّا كان قد فعلها أولئك التوّابون في ساعاتهم القليلة التي قضوها عند قبر الإمام الحسين، وإما أنها استوحيت منها شكلًا أو مضمونًا.

لم يكن غرض التوابين صناعة طقس، فكلّ ما فعلوه كان مجرد أداء أفعال ـ ربما كانت تمارس في البيئة التي كانوا يعيشون فيها، أو كانت تقوم بها أمم وجماعات سابقة ولاحقة في المكان نفسه ـ لم يعلموا يومًا أنها ستتحول إلى طقوس. كان هدفهم الواضح: (إعلان التوبة) ومن هنا سمّوا بـ (التوابين). التوبة عن ماذا؟ التوبة عن تقصيرهم ـ بل خذلانهم ـ للحسين في ثورته، وهو ما أدّى إلى قتله في وقعة شهدت من البشاعة حدًّا غير مألوف في تاريخ المسلمين.

وثاني تلك الانفجارات الطقوسية: ارتبط بسيطرة البويهيين على مقر الخلافة العباسية في بغداد، وجعل الخليفة مجرد إسم، مدة تزيد على القرن (334هـ ـ 447هـ/ 946م ـ 1055م). في تلك الفترة شهدت الطقوس

الشيعية تحوّلًا جديدًا، وتفجّرت في شوارع بغداد، وأدّت على نحو أو آخر إلى إشعال صراع طائفي بين السنّة والشيعة. لقد وفّرت المظلّة السياسية بسيطرة البويهيين السياسية فرصة استعلان الهويّة الشيعية، فتطورت الطقوس، وأُضيف إليها، وواكبها تطور في الفكر والفقه الشيعيين، بل ظهرت في تلك الفترة كتب الفقه الشيعي التأسيسية على يد رموز الطائفة. وقد اعتبر ذلك القرن الذي سيطر فيه البويهيون (العاشر الميلادي) قرن الشيعة، بل قرن الحضارة الإسلامية حسب متز، ليس لأن عاصمة الخلافة بغداد قد حُكمت من قبل الشيعة الإمامية فحسب، بل أيضًا لأن القاهرة ـ التي شهدت هي الأخرى موجة طقوسية ـ كان يحكمها شقّ آخر من الشيعة وهم (الفاطميون الإسماعيليون).

تحوّل غرض الطقوس في عهد البويهيين من (التوبة) إلى (استعلان الهوية) للجماعة التي صارت واضحة الآن متميّزة بطقوسها وبفقهها وبرجالها وبمعتقداتها، وإن كان مفهوم (التوبة) عن جرم خذلان الحسين عليه السلام لا يزال مندسًّا في الثقافة والطقوس الحسينية العاشورائية.

في عهد البويهيين، تطوّرت كل معالم الطقوسية الشيعية، وأُضيف إليها الشيء الكثير: فالتمثيل الديني بدأ يومئذ، والمواكب الدينية العاشورائية بدأت في ذلك الحين، واستعلن طقس (عيد الغدير)، وتمّ تعمير الضرائح الدينية في الكاظمية والنجف وغيرهما، بل إن النجف كمدينة قامت في عهدهم من الناحية الفعلية، وتطورت طقوس الزيارات لمراقد الأئمة إلى حدّها الأقصى، وتطور الشعر في عهدهم ـ بما فيه شعر الطقوس ـ من حيث عدد الشعراء وحجم المنتج الشعري، إلى قمته، كما أن أنوية الحسينيات ولدت في ذلك العهد، وأدخل البويهيون عادة إحياء ذكرى عاشوراء حيث تعطل الدولة شؤونها وتغلق الأسواق وغير ذلك.

وثالث الانفجارات: ترافق مع تحويل إيران، الدولة السنيّة، إلى دولة شيعية على يد المتصوفين (الأتراك) بقيادة العائلة الصفوية، التي حاولت شرعنة نفسها من خلال المذهب الشيعي، الذي اختارته بغية التمايز عن العثمانيين، أو حتى لا يُبتلعوا عسكريًا وسياسيًا من قبلهم. أدى تشييع إيران إلى ابتداع طقوس جديدة من غير المحيط العربي الذي نشأت فيه أول مرة. طقوس تتناغم

مع الذهنيّة الإيرانية/ التركيّة، وخلفية الإيرانيين الثقافية والصوريّة، من أجل المساعدة على (تشييع) الشعب الإيراني، وهي عملية استمرت نحو قرنين من الزمان، حسب بعض الباحثين، أي بين 1501 ـ 1700م.

ومع أن الطقوسية الإيرانية التي أُضيفت إلى التشيّع كانت غير قليلة، إلاّ أن بعضها على الأقل لم يكن بالإمكان تنسيجه ضمن الثقافة العربية الشيعية بسبب اختلاف الذهنيتين والثقافتين والعادات والقيم الاجتماعية، ولاتزال هناك حتى اليوم صعوبات اخرى في تنسيج بعض الطقوس التي ولدت في العهد الصفوي.

لم يكن الصفويون ـ في ممارساتهم ـ مدفوعين بالانتصار لمذهب، بقدر ما كانوا يبحثون عن استقلال سياسي خارج المحيط الإمبراطوري العثماني، وكان هدف الطقوس من وجهة نظر الصفويين في المرحلة الأولى: تشييع إيران لترسيخ شرعيتهم على أساس مذهب التشيّع المتمايز عن المذهب الحنفي العثماني، ولكنهم في الوقت نفسه ـ اختيارًا أو تحوّلًا طبيعيًا ـ سمحوا ولأول مرة في تاريخ التشيّع بتطوير مؤسسة دينية تتعاطى مع (نظام حكم ودولة) فتطوّر الفقه الشيعي ليتلاءم مع متطلبات الدولة، وكانت الطقوس قد تغيّر هدفها أو تم تعديل مسار أهدافها، أو إضافة أهداف جديدة، من (التوبة) إلى (استعلان الهوية) إلى (صناعة نموذج حكم شيعي) يحاكي النموذج العثماني السنّي. لم يخبُ أيضًا طابع التوبة ولا استعلان الهوية، الذي أصبح لا فائدة كثيرة منه في دولة أصبح أكثرها الآن من الشيعة.

في العهد الصفوي، تمّ تعيين وزير للطقوس، وجرى استنساخ بعضها من أقوام أخرى مع تبيئتها دينيًا ضمن الثقافة الخاصة، وظهر في ايران يومها نموذج أرقى من التمثيل الديني، حيث حمل النعوش، وحيث استخدام الأحصنة وحتى الفيلة في التمثيل. وفي التعازي ظهر التطبير واستخدام السلاسل في ضرب الصدور والظهور، وتطورت الحسينيات بشكل واضح في ذلك العهد، كما جرى الاهتمام بالعتبات المقدسة، والاهتمام بقبور آل البيت بشكل غير مسبوق، فصارت تمثل مزارات منتشرة في كل أصقاع ايران. وفي عهد الصفويين جرى تأكيد ما سُمي بالشهادة

الثالثة في الأذان (اشهد ان عليًا ولي الله ـ مرتين بعد الشهادتين) خلافًا لما كان عليه فقهاء الشيعة الأوائل الذين رأوا أنها بدعة.

ورابع الانفجارات الطقوسية: هو ذاك المترافق مع الانفجار السياسي الذي سببه سقوط نظام صدام حسين في أبريل 2003م، بحيث عادت الطقوسية إلى (عرينها العربي العراقي) مرّة أخرى، لتفاجئ العالم وكأنها صناعة جديدة. كان التحوّل سياسيًا، وانفجار الهوية المترافق مع الطقوسية الشيعية بدا للوهلة الأولى أنه يستهدف (استعلان الهوية) كما حدث في العصر البويهي، ولكن ما كان لهذه الطقوسية أن تتوقف عند (الاستعلان) للهوية المقموعة زمنًا طويلًا على يد فئة حاكمة مستبدة أعطت العراق وجهًا لا يعبّر عن واقعه الديمغرافي. إن التحولات السياسية والفكرية في الجوار الشيعي، التي تخلّف عنها العراقيون مدّة طويلة بسبب القمع، دفعتهم إلى جانب (استعلان الهوية) من خلال ممارسة الطقوس إلى تسييسها والإضافة إليها وتعميمها. حتى تلك الطقوس التي تمّ التخلي عنها (تسويد الوجه أو الجسد كاملًا مثلًا)، بل محاربتها في إيران منذ نجاح ثورة الإمام السيد الخميني في 1979 (التطبير والزحف)، أو تلك التي لم تُنسّج في الثقافة العراقية العربية (تطيير الحمام الأبيض الملوّن بلون الدم)، أخذ العراقيون بإحيائها وممارستها مع اختلاف في حجم أعداد الممارسين، مدفوعين بالتحدّي الذي أبدته الأكثرية في العالم العربي ضد القوة الناهضة من المقابر الجماعية والمنافي. يأتي هذا في سياق تطور تكنولوجي وصعود صاروخي لدور الرادود من أدنى هرمية التشيّع إلى أعلاها، ليحتل الشاشات التلفزيونية، ومواقع الانترنت وغيرها.

من هنا لا يتوقع للانفجار الطقوسي العراقي أن يهدأ قريبًا، ولا بد أن يؤثر ذلك الانفجار كثيرًا في الوضع الطقوسي في التجمعات الشيعية سواء في إيران أو لبنان، أو البحرين أو أفغانستان وباكستان وشرق الجزيرة العربية، وفي كل أولئك الذين لا يزالون واقعين تحت أزمة الهوية الدينية وتفاعلاتها السياسية.

وأخيرًا، إن هذا الفصل يعالج الطقوسية في مصر في العهد الفاطمي، وطبيعتها الخاصة، والمؤثرات فيها، وهل هي مستوردة أم محلية. يأتي هذا في سياق تنافس الأفرع الشيعية في بغداد وحلب والقاهرة وصنعاء في تمثيل

روح التشيّع، وشرعنة الذات السياسية ـ ولو جزئيًا ـ من خلال الانخراط في الطقوس وتشجيعها.

الفصل الخامس: الطقس والسياسة: ويبحث موضوع تسييس الطقس العاشورائي وغيره طوال التاريخ، إما باتجاه استخدامه سياسيًا ضد الأنظمة، وإما من أجل تعزيز الهوية ضمن أبعاد سياسية محددة، أو استخدام الطقس من قبل أعداء الطقس دولًا كانت أو أحزابًا دينية من لون مختلف أو علمانية أو حتى ملحدة. ويوضح الفصل الوسائل التي استخدمت لـ (مكافحة الطقس الشيعي) من المنع والاحتواء، والتماثل في الممارسة من أجل منع احتكاره وغيرها، وكلها محاولات كان مصيرها الفشل.

ويرى البحث أن الطقوس استخدمت ولاتزال تستخدم في الصراع السياسي/ الوجهائي على مستوى البلدة أو المحلة أو المنطقة، فكل من يريد الزعامة في بلد محافظ عليه أن يهتم بالطقوس لتأكيد وجاهته وزعامته، كما أن بعض العائلات تسعى لأن يكون لها حضور في المناسبات الطقسية وتبنيها.

ولاحظ البحث أن الطقوس الشيعية استولدت طقوسًا سنيّة مضادّة منذ القرن الرابع الهجري، ولكن تلك الطقوس لم يكتب لها الاستمرار لأنها لم تنسّج في الثقافة الخاصة، فقد ابتدع طقس (يوم الغار) في مقابل (يوم الغدير). وجرى تمثيل واقعة الجمل، انتصارًا لأم المؤمنين عائشة في مقابل الإمام علي. كما ابتدع يوم مصعب بن الزبير، في مقابل يوم عاشوراء، حيث كان سنّة بغداد يقومون بزيارة قبر مصعب والبكاء عنده.

وفي الوقت الحالي عمدت حركة (سباه صحابة) في الباكستان، التي غاظها شعبية الطقوس الشيعية بين الهندوس والسنّة، إلى احياء مناسبات وفيات بعض الصحابة، وابتكرت عددًا من الرمزيات بغية استجلاب الشيعة ومنع ذهاب السنّة والهندوس إلى التجمعات الشيعية، ولكن دونما فائدة تذكر.

ويبحث الفصل مسألة في غاية الأهمية لها علاقة بعملية تسييس الطقوس، فهناك فرق بين (تسييس الطقس) بوضعه الحالي، أي استثمار أجوائه وحشوده الجماهيرية، وبين عملية (تثوير مفاهيم التشيّع) التي تتوخى تحولًا ثقافيًا عميقًا ينعكس في النهاية على فهم معاني الطقوس، وتثوير

الإرث العاشورائي تجاه الأنظمة المستبدة. كما بحث الفصل إسقاطات كربلاء على الصعد السياسية الوطنية في أكثر من بلد، وكيف أن عاشوراء تُستدعى من قبل الشعوب لمواجهة الاستبداد والاستعمار، كما في لبنان والعراق وايران.

وجدت معظم التحركات السياسية على مدى قرون ربطًا لها بكربلاء، وبأجواء عاشوراء.إذ إن معظم التحركات المفصلية ولدت في شهر محرم، أو في مناسبته الخالدة. لقد ولدت أكثر من كربلاء، ولكن لم تكن نتائجها مشابهة بالضرورة لما جرى في عاشوراء الحسين.

وأخيرًا يبحث الفصل علاقة الطقوس بالتشييع، أي بتوسعة الفضاء الشيعي عبر إدخال منتمين جدد إليه، من خلال الطقوس. هناك رأيان: الأول يقول إن الطقوس أو أقله بعضها منفّرة، وتوهن التشيع وتشوّه سمعته، وهناك رأي مقابل يرى بأن الطقوس هي وجه المذهب الشيعي، وهي التي تشدّ انتباه الآخر، وأن توسعها - إلى جانب فوائده الكثيرة - يفيد في عملية التشييع، وإن كانت غير مقصودة البتة.

ولاحظ البحث أن الطقوس كما ساعدت على تشييع ايران في العهد الصفوي، فإنها أيضًا وفي تجربة مختلفة تمامًا وبصورة تلقائية قد ساهمت بشكل أساس في تحويل الأكثرية السنيّة العشائرية في العراق - في ظروف سياسية واجتماعية معيّنة - إلى التشيّع، وبالذات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.

إن المتشيّعين - في هذا العصر - عبر بوابة الطقوس مجرد افراد قليلين، لأن الكيانات الاجتماعية قد تمأسست، وصار التفاضل بينها لا يتم عبر الجدل الفقهي ولا العقدي والتاريخي بقدر ما هو تمايز وتفاضل في صناعة النموذج: في صناعة الدولة، في المقاومة، في التنمية، وغيرها.

اذن ما هو سرّ الترهيب من (التبشير الشيعي)؟ يوضح البحث ثلاثة أنواع من التشيّع: السياسي، والعقدي، والطقوسي/ الشعبي. ويرى أن ما أزعج الأنظمة، هو التشيّع السياسي، في ظل ما سمي بنهوض سياسي شيعي، خصوصًا بعد حرب تموز 2006 بين حزب الله واسرائيل.

الفصل السادس ـ تكييف الطقوس أم إصلاحها؟: لا يبدو أن الجدل ـ هذه المرّة بين الشيعة أنفسهم ـ سينتهي قريبًا بشأن ممارسة بعض الطقوس التي عادة ما توصف بالنشوز والإساءة إلى مذهب التشيع. يبحث الفصل هذا في أصل اطلاق تسمية (الإصلاح) الداعية لمنع ممارسة بعض الطقوس، حيث يسمها المؤيد بأنها دعوة للإفساد، مع أن هناك اتفاقًا واسعًا على أهمية الطقوس، وأنها في معظمها من المشتركات، وأن ما يجري نقده هو القليل منها. ويبين البحث لماذا تكون الدعوة للمراجعة أو الإصلاح مرفوضة عند الكثيرين ان لم يكن الأكثرية؟ ولماذا صارت مناقشة موضوع الطقوس تتم بالكثير من الحذر والخوف؟ وهل دعوات الإصلاح مسيّسة من قبل طرفي النزاع والاختلاف؟ بمعنى هل نحن بإزاء (إصلاح مسيّس)؟ يعتقد البحث ذلك، حتى بين المتشبثين بكليات الطقوس، فهم يمارسونها في مستوى من مستويات السياسة، وإنما هناك خلاف بين الطرفين في أربع مسائل يبحثها الفصل هذا، وهي:

- في طريقة الاستثمار السياسي، أحد الطرفين يفعله من خلال رفع لواء مكافحة نشوزها، والآخر من خلال الإبقاء عليها.
- في حجم التسييس والوعي السياسي، حيث يُعتقد بأن الداعين للإصلاح أوسع أفقًا وأكثر تسييسًا، أما المحافظون فطابع مقاربتهم أقرب ما يكون إلى الجدل الفقهي والتاريخي والديني، وهم يعتبرون أنفسهم أكثر أمانة على حفظ الهوية الخاصة.
- في المقاربة السياسية، فسلاح الإصلاحي ـ إن جازت التسمية ـ المقاربة العقلية، واستخدام مفردة (مصلحة الطائفة) والخشية من (توهين المذهب). أما المدرسة المحافظة فتشتغل بالنصوص والأخبار لتدعيم مواقفها، مع أنها لا تعمد إلى التحقيق فيها بالضرورة.
- وأخيرًا في مستويات الملعب السياسي؛ فالإصلاحي يلعب في الميدان السياسي على المستوى القطري، ويلحظ أفعاله على المستوى الإسلامي، دون أن ينسى استهدافاته السياسية المحلية. أما المحافظ، فحدود ملعبه السياسي محلي، والاجتماعي على صعيد بلدة أو مدينة أو منطقة، أو حتى على صعيد مرجعي.

ويقدم الفصل تجربة مختلفة للشيعة في السعودية، حيث حاول بعض رجال الدين، ليس استثمار الطقس في حشد الجمهور لتحقيق اهداف سياسية، بل إلى ما يشبه بيع الطقس للسلطات من خلال الدعوة إلى عدم ممارسته، وذلك لتحقيق غايات سياسية.

يستعرض الفصل أيضًا المقاربات العديدة التي اعتمدت لتشذيب بعض الطقوس المختلف بشأنها، وكيف أنها فشلت جميعًا، ولا يعتقد أنها ستنجح في المستقبل، ويبين أسباب الفشل بشكل واضح:

- المقاربة الأولى اعتمدت ازاحة غطاء الشرعية عن بعض الطقوس، من خلال الفقه، وهي الطريقة التي قام بها السيد محسن الأمين، وكانت النتيجة أنه تمّ تكفيره، وأن ما حاربه من طقوس قد ازدادت وتوسعت ممارستها.
- المقاربة الثانية اعتمدت الجدل العقلي، فهل هذا الطقس أو ذاك يخدم المصلحة أم لا، هل يضرّ بالشخص الممارس له أم لا؟ ولأنه موضوع اجتهادي، كان كل فريق يرى أن المصلحة في جانبه بدون مسطرة تقاس بها.
- المقاربة الثالثة كانت التفافية تستهدف ايجاد بديل لطقس التطبير مثلًا، عبر التبرع بالدم، وهذه المقاربة فشلت رغم مضي ثلاثة عقود على البدء بها، واقصى نجاحها أنها بصدد صناعة طقس جديد وهو: التبرّع بالدم يوم عاشوراء!
- المقاربة الرابعة وهي استخدام دولة الفقيه أداة للإصلاح، حيث أصابت نجاحًا في إيران، لوجود سلطان الفقيه المادي والفتوائي.
- المقاربة الخامسة والأخيرة التي عمد اليها عدد من المفكرين كالشيخ المطهري، تعتمد (الإصلاح المنبري)، حيث الدعوة إلى تشذيب السيرة الحسينية من المبالغات، والحوادث غير المحققة. ولكن هذه الدعوة ضاعت في الهواء فلم يتبنها من يرفع لواء الاصلاح، وبالقطع لا يقبلها المحافظ. أقصى ما أفادت هو استخدام كتاب مطهري (الملحمة الحسينية) مادة في الجدل.

وباختصار شديد، فإن الطقوس ولدت لتبقى في مجملها، وهي

مرتبطة بالهوية الخاصة، التي تواجه بالحرب، ويواجه معتنقوها بالإبادة والمفخخات كما في العراق وغيره، وبالتسخيف والتسقيط والإهانة. إن الطقوس تحمي هذه الهوية التي ترفض الدولة القطرية ليس الاعتراف بها فقط، بل تسعى لمحاربتها، بدل ادخالها في نسيج الثقافة الوطنية. فإن الهوية الخاصة بدون معالجة موضوع الهوية الوطنية ستبقى الهوية الخاصة الملجأ للأفراد، وتأتي الطقوس لتبقي تلك الهوية حيّة فاعلة متحدية.

الفصل الأول

الطقوس الشيعية مصادرها وتجلياتها

(1)
الطقس وأغراضه

بالنسبة إلى هذا البحث، فقد استخدمتُ كلمة (الطقس) و(الطقوس) حين الحديث عن الممارسات التي يقوم بها المسلمون الشيعة احتفالًا بمولد النبي ﷺ، وكذلك الاحتفال بمولد أهل بيته، ووفياتهم عليهم السلام، وأيضًا في مناسبات دينية أخرى كعاشوراء؛ ولم أستخدم كلمة أخرى تبدو وكأنها تشير إلى المعنى نفسه مثل (شعيرة) و(شعائر) لأسباب يأتي ذكرها.

الطقس في أبسط تعريفاته أنه فعل فردي أو جماعي يتكرر وفق نسق خاص. وفي الغالب فإن الأفعال الجمعية هي أكثر ما يستثير ويجذب الاهتمام في الطقوس. والطقس ـ حسب بعض التعريفات ـ مجموعة من المعتقدات أو الممارسات تؤدّى من قبل مجموعة/ جماعة دينية. أو هو: توصيف لسلوك شكلي لمناسبات، وله ارتباط بقوى غيبية أو أشخاص غامضين. أو هو بناء ثقافي قائم على الاتصال الرمزي[1]. بيد أن التعريف الذي أراه للطقس في هذا البحث هو أنه سلوك وفق نسق خاص، يمثل تمظهرًا لمعتقدات دينية، بحيث يمنح ذلك التمظهر السلوكي المعتقدات تجليًّا وتأكيدًا وإشاعة وحشدًا للأتباع حولها من خلال ممارسة الطقس الديني نفسه.

---

(1) Humphrey, Caroline & Laidlaw, James, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, (Clarendon Press, Oxford, 1994), pp. 82, 85.

الطقس الشيعي، كما طقوس عديدة أخرى، له خصائص معيّنة أهمها:

أولاً - الأداء الجمعي؛ فبالرغم من أن هناك العديد من الطقوس التي يمكن تأديتها بشكل فردي، فإن الطقس الشيعي وخصوصًا العاشورائي منه لا يكون طقسًا حقيقيًا وذا وجه ومعنى وله صفة الفاعلية في خدمة أهدافه بدون أداء وحضور جمعيين.

ثانيًا - التكرار والتراتبية؛ فالطقس عمل منظّم، ويطبق كأفعال متوالية: فعلٌ وراء آخر، كما في زيارات الضرائح المقدسة، أو حتى بالنسبة إلى القراءات الحسينية، وقراءة الأدعية وغيرها. كما أن معظم الطقوس تؤدى في مواقيت معيّنة مثلما هي الحال بالنسبة إلى ذكرى عاشوراء، واحتفالات مواليد ووفيات الأئمة، وليال الجمع بالنسبة إلى بعض الأدعية، وفي رمضان بالنسبة إلى بعضها الآخر، ومثل ذلك في الزيارات حيث تتأكد في أوقات معيّنة، مع أنه بالإمكان تأديتها في أيّ وقت.

لكن الأهم من هذا أن الطقس لا يكون طقسًا بدون (التكرار). فصفة الطقس هذه ذات أهمية من جهة أن الطقوس تمثل أداة تواصل مع ثقافة وتقاليد الماضي الراسخة، فالاستمرار والتكرار يكشفان عن تاريخية الطقس، ومن ثمّ تعميد شرعيته، كما يكشفان عن رغبة ممارسيه في التواصل بل التماهي مع سيرة الأجداد، وقد يختزن الطقس ثقافة أمّة وحضارتها. كما إن تكرار فعل الطقس أيضًا يمنح الدين صفة المؤسسة الاجتماعية المستقرّة؛ ولهذا كانت الطقوس، أو الشعائر جزءًا أساسيًا ومحوريًا في كل دين ومذهب. ولكن الطقس بقدر ما هو أداة لتنظيم نشاطات ذات طابع ديني فإنه نشاط ديني/ مذهبي في ذاته.

ثالثًا - المعقولية؛ الطقوس لها صفة رمزية في إيصالها للمعاني التي تبتغيها، وبالتالي صار من الصعب على الكثيرين إدراكها، خصوصًا لمن ليست لهم علاقة ببيئة الطقوس الاجتماعية والثقافية، لأن الطقوس بقدر ما هي وسيط بين الأفراد، فإنها لا تؤدي هذا الدور إلا لمن يمارسها ويعتقد بها، أي إنها غير فاعلة في كثير من الأحيان في توفير التواصل بين

ممارسيها ومعتنقيها من جهة، وبين من يعيشون خارج إطارها الثقافي والاجتماعي من جهة أخرى.

صحيح أن طقوس شعب ما قد تكون بمثابة شفرة لفهم تفسيره ورؤيته للحياة بشتى جوانبها، حيث يوصف ويعبّر عن حالة ثقافية أو وضع مجتمع[1]، لكنها إذ تفعل ذلك فإنها (أي الطقوس) تقدّم الشكل والصورة في أكثر الأحيان، وليس الرسالة التي تحملها. لكن هذه الشفرة قد تكون مغلقة بنحو تستعصي على الفهم حتى بالنسبة إلى ممارسي الطقوس نفسها ممن يعيشون بيئة الطقس. أحيانًا يقدّم الطقس نفسه بشكل موضوعي سهل الفهم، وفي أحيان أخرى يكون الأمر عكس ذلك.

معظم الطقوس تحوي قدرًا كبيرًا من المعقولية لممارسيها، فأصل الطقس يحمل رسالة ومعنى وهدفًا، كونه قائمًا على منظومة من الأفكار والمعتقدات، وأفعاله التي يحتويها تعتبر جزءًا شارحًا له، كما هي شارحة للعقيدة وربما هي تطبيق لها، في حال وسعنا معنى الطقس ليشمل الشعيرة. وحسب أحد الباحثين، فإن العقيدة تبقى ميّتة حتى يعاد تفسيرها وفق الرموز الإلهية، حيث يعطي الرمز الطقسي العقيدة الحيوية ويخلّدها، وينقلها من جيل إلى جيل[2]. وهذه المعقولية هي التي تضمن بقاء الطقوس حيّة مستمرة، بغض النظر عن حجم إدراك معناها من قبل ممارسيها أو غير المؤمنين بممارستها.

غير أن (المعقولية) تختلف عن (الاقتناع)، ولا يوجد بالضرورة تلازم شديد بينهما، فقد لا يحوي طقس ما قدرًا كبيرًا من المعقولية، لكن المشاركين فيه قد يكونون كثرة، وفي أحيان أخرى يكون العكس. وما يهمنا هنا هو التأكيد أن المعقولية ـ وإن كان لها صلة بالإقناع والاقتناع وتوسعة المشاركين في الفضاء الطقسي ـ فإنها توفّر وسائل ديمومة الطقس، وتحدّ من الاعتراض عليه ما دام يمتلك حججًا عقلانية تبريرية. ولذا لا يموت

(1) Humphrey, Caroline & Laidlaw, James, *The Archetypal.., p. 85.*

(2) Paul Avis, *God and the Creative Imagination: Mwtaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, (London, 1999), p. 140.

طقس قائم على الحجج العقلية والدينية، لكنه قد يضعف في ظروف معيّنة، ويخبو وربما ينسى، ولكنه قد يعود مجددًا إلى الصدارة في ظرف آخر. وهذا ما وجدناه بالنسبة إلى بعض الطقوس العاشورائية التي اندثرت من مكان مصنعها (إيران) لتظهر في العراق بعد التحولات السياسية التي شهدها إثر سقوط نظام البعث (مثال ذلك طلاء الفرد جسده كله بالسواد).

على صعيد آخر، إن هناك ارتباطًا ما بين مفردتي الطقوس والشعائر (جمع شعيرة). بالنسبة إلى الشعيرة، فقد اختلف المسلمون لا في معناها الأصلي، بل في (توسعة) المعنى أو (تقليصه). لقد وردت كلمة الشعائر في القرآن في مواضع متصلة بشكل واضح بموضوع الحج[1]، ولم تطلق على غيرها من العبادات الواجبة أو المستحبّة. ولهذا عرفت شعائر الله الواردة في الآيات بأنها شعائر الحج، أي علاماته الظاهرة، أي أعماله ومناسكه كالطواف والذبح والسعي والرمي وغيرها، فكل واحدة منها تسمى شعيرة. في حين أن هناك من وسّع المعنى فعرّف الشعائر بأنها فرائض الإسلام كالصلاة والصوم والحج والزكاة. وبعضهم عرف شعائر الله بأنها جميع ما أمر الله به ونهى عنه، أو كل ما جعل علمًا لطاعة الله، بحيث يصبح أن كل معلم للعبادة هو مشعرها[2].

---

(1) الآيات هي: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة - 158]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: 2]. ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: 32]. ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌۖ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّۖ﴾ [الحج: 36].

(2) ومن التعريفات: (المقصود من الشعائر الاسلامية هي تلك العبادات التي تقتضي اجتماعًا خاصًا ومتميزًا يعرف به المسلمون مثل الحج وصلاة الجمعة والجماعة، أو اوقاتًا معينة يختص المسلمون بإحيائها والالتزام بها وتميزهم من غيرهم من الناس، مثل الأعياد، ولا سيما عيدي الفطر والاضحى، أو أماكن خاصة للذكر والعبادة يقدسها المسلمون ويلتزمون باحترامها مثل المساجد ولا سيما المسجد الحرام، ومسجد النبي، والمسجد الاقصى، والمواقف مثل عرفات، ومزدلفة، والصفا والمروة. أو علامات ورسوم وآداب في القول والعمل تتفق عليها جماعة المسلمين للتعارف والتمايز كالسلام والهتاف). السيد محمد باقر الحكيم، =

وبعض الشيعة ـ وخصوصًا المتأخرين ـ يميلون إلى التوسعة في التعريف، بحيث شمل (الطقوس العاشورائية) و(بناء الضرائح) (والشهادة الثالثة في الأذان)[1] وليس فقط طقوس الاحتفالات في مواليد ووفيات

= **نظام الشعائر والعبادات في مدرسة أهل البيت،**
http://uofislam.net/uofislam/view.php?type=c_book&id=2180
في 19/ 2/ 2012

(1) المقصود اضافة فقرة (أشهد أن عليًا وليّ الله) مرتين في الأذان بعد فقرة (أشهد أن محمدًا رسول الله). وهذه الإضافة للفقرة لا تعتبر جزءًا من الأذان عند علماء الشيعة، وقد كانت منبوذة، حتى القرن الثاني عشر الهجري، السابع عشر الميلادي.

في بحثه حول إضافة الولاية في الأذان أو ما عرف بالشهادة الثالثة، تتبع الباحث لياقت تكيم مواقف الفقهاء الشيعة من ذلك منذ القرن الثالث الهجري حتى الوقت الحاضر، وأكد أن الحاجة إلى تعزيز الهوية الشيعية أدت إلى إدخال الشهادة الثالثة في الأذان في العهد الصفوي، في تعارض بين مواقف فقهاء العصر الصفوي وبين أسلافهم الذين اعتبروا ذلك بدعة (الشيخ الصدوق مثلًا). وأشار باستفاضة إلى اعتماد الفقهاء المشرعنين لذلك على حديث ورد في كتاب الاحتجاج للطبرسي يقول: (إذا قال أحدكم: لا إله إلاّ الله محمد رسول الله فليقل: علي أمير المؤمنين). ويضيف بأن الشاه عباس هو أول من بدأ الأمر حيث طلب بأن يذكر الأئمة الاثنا عشر في الاحتفالات، وأن تذكر الشهادة الثالثة في الأذان و(حينئذ فقط في ذلك العهد انتشرت الولاية في الأذان ومورست شعبيًا بأمر رسمي. لهذا فإن إدخال الولاية في الأذان كان ذا صلة عميقة بمحاولات الحكام الصفويين تعميق الانتماء إلى التشيع بين الجماهير الإيرانية). ويرى لياقت أن الشيخ المجلسي ـ وإن جاء متأخرًا ـ فإنه المهندس الحقيقي في وضع فقرة الشهادة الثالثة في الأذان على نحو الاستحباب.

بيد أن اهمية الأذان ـ بنظر الباحث ـ لا تقتصر على مجرد إعلان الصلاة، بل (استخدم لتأكيد الهوية الشيعية للدولة الصفوية... ولتذكير الشيعة بولائهم لعلي كخليفة أول للرسول محمد. ونظرًا لشعبية الدعوة فإن الفقهاء امتنعوا عن شجب ممارستها ـ أي النطق بالولاية في الأذان ـ بشكل علني. وقد كان صمت الفقهاء يتضمن قبولًا وشرعنة لتلك الممارسة). وفسّر صمت الفقهاء في هذا الأمر أو في نشأة بعض الطقوس العاشورائية بأن مجمل فقهاء العهد الصفوي كانوا عربًا مهاجرين، وقد صعب عليهم ان يكونوا في موقف معارض، ثم إن براغماتيتهم دفعتهم لقبول المواكب الجماهيرية والدراما، خصوصًا وانها لم تتعارض =

الأئمة وغيرها، ما يشير إلى أن الشعائر كأعلام دالّة على الدين يمكن أن تطلق كلفظة على أمكنة أو أفعال كأعلام دالّة على المذهب/ التشيّع، إذا ما أصبحت (شعارًا/ رمزًا/ مَعْلَمًا) في الطريق إلى الله. لكن العلامة الطباطبائي في تفسيره (ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب) يحدد المعنى، إذ لا يساعد سياق الآيات ليعني مطلق الأعلام المنصوبة

= مباشرة مع المعايير العقدية، فالثقافة الشعبية كانت مقبولة، فضلًا عن ان النطق بالولاية في الأذان لم يتعارض مع الحسّ الشيعي العقدي، وفي الوقت نفسه يساعد على نشر التشيّع على المستوى الشعبي، لذا لم تكن هناك حاجة في الأساس لاعلان اعتراضهم.

اشار الباحث ايضًا إلى رفض عدد غير قليل من فقهاء العصر الصفوي ادخال هذه الشهادة حتى ولو بعنوان الاستحباب، كالشيخ جعفر كاشف الغطاء الذي وإن اعتقد بأهميتها للهوية الشيعية، فإنه طلب من الحاكم فتح علي شاه القاجاري منعها. وحسب الباحث، فإن تمكن تلك الممارسة الشعبية واحتمالية رد فعل الجمهور ادى إلى ايجاد اجماع في وقت لاحق بين فقهاء ما بعد العصر الصفوي على ان ذكر الشهادة الثالثة أمر مستحب بغض النظر عن الكيفية التي تذكر بها، فالمهم هو عدم اعتبارها جزءًا من الأذان، وأن على العوام ان يدركوا بأنه لا يجوز اعتبارها (جزئية/ أي فقرة) من الأذان.

في ختام بحثه يرى الكاتب التالي: (من خلال البحث فإن الممارسة الطقسية التي اعتبرت بدعة في أول الأمر أصبحت سنّة في آخره. والسبب لذلك يعود إلى التغير بشأن الحاجة إلى تأسيس هوية شيعية متميزة في إيران الصفويّة. مع تأسيس تلك السلالة، كانت هناك حاجة ماسّة لنشر هويّة منفصلة يمكن من خلالها للشيعة تمييز أنفسهم من غير الشيعة، ولهذا كانت الولاية متداخلة مع الشهادة.... ما كان يميّز الشيعة من المفوضة في عهد الشيخ الصدوق، انقلب فأصبح الآن يميّز الشيعة من غير الشيعة). انظر:

Liyakat A. Takim, From Bida to Sunna: *The Wilaya of Ali in the Shii Adhan, The Journal of the American Oriental Society*, Vol. 120, Issue: 2 (U.S.A, 2000), P. 166+.

ومن هنا ندرك مغزى رأي السيد الحكيم (ت ـ 1390هـ) في الشهادة الثالثة فذكرها (في هذه الأعصار معدود من شعائر الإيمان ورمز إلى التشيع، فيكون من هذه الجهة راجحًا شرعًا، بل قد يكون واجبًا، لكن لا بعنوان الجزئية من الأذان). انظر:

آية الله السيد محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، الجزء الخامس، بيروت، دار احياء التراث، د.ت، ص 544 ـ 545.

للطاعة، وحسب قوله: (السياق لا يلائمه)[1]، ولكن يبقى رأيه هذا ضمن رأي الأقليّة. بالطبع فإن من يقول بتوسعة المعنى ليس خاصًا بالشيعة[2].

الشيخ النراقي، الذي جاء بكلام اللغويين والمفسرين لكلمة (الشعائر)، قال بأن شعائر الله تتضمن معنى من معانٍ أربعة: أنها تشير إلى البدن خصوصًا، أو أنها تعني مناسك الحج وأعماله كلها، أو أنها تعني مواضع مناسك الحج ومعالمه، وأخيرًا أنها تعني علامات طاعة الله وأعلام دينه. وقد ردّ النراقي القول بأن شعائر الله تدلّ على العموم، وأوضح ما يخدش هذا الردّ (مع أن ظاهر المقام لا يلائم التعميم، بل يناسب احد الثلاثة الأولى... لكون المقام مقام بيان أعمال الحج) فضلًا عن قوله تعالى: (لكم فيها منافع) يؤكد الأمر لقوله تعالى: (إلى البيت العتيق) ما يعني عدم موافقة التعميم من شعائر الله. لكن النراقي لم يمل إلى التخصيص أيضًا كما في البدن، فهي جزء من الشعائر (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله). ويخلص المحقق النراقي إلى ان قبول مطلق تعظيم شعائر الله أرجح، حتى وإن لم يثبت وجوب التعظيم، مع رجحان استحباب التعظيم، ولانعقاد الإجماع عليه[3].

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، المجلد الخامس، بيروت 1983، ص 162. وانظر تفسير الآية أيضًا على هذا الرابط:
http://www. holyquran. net/cgi-bin/almizan. pl?ch = 22&vr = 32&sp = 5&sv = 0
في 22/ 8/ 2009م

(2) في تفسير القرطبي: فإن المراد بالشعائر: (جميع المتعبدات التي أشعرها الله تعالى، أي جعلها أعلامًا للناس. من الموقف والسعي والنحر. والشعار: العلامة، يقال: أشعر الهدي أعلمه بغرز حديدة في سنامه؛ من قولك: أشعرت أي أعلمت. قال الكميت: نقتّلهم جيلًا فجيلًا تراهمُ/ شعائر قربان بهم يُتقرّبُ). انظر التفسير على هذا الرابط:
http://quran. al-islam.com/Page.aspx?pageid = 221&BookID = 14&Page = 24
في 23/ 4/ 2011

(3) الشيخ النراقي، **عوائد الأيام**، العائدة الثانية، على هذا الرابط:
http://www.naraqi.com/ara/g/g03/g03.htm
في 22/ 8/ 2010

المعاني الثلاثة الأولى التي أوردها الشيخ النراقي محدّدة، وكلّها تنطوي على علاقة بـ(واجبات) الحج، أما المعنى الرابع ـ الذي رجّحه النراقي ـ فيتضمن التوسعة: (الواجب والمستحب) كما هو واضح من معنى (طاعة الله). ومما لا شكّ فيه إن توسعة معنى (شعائر الله) هنا، يسمح بإدخال أمور مختلف على تصنيفها في الأساس، من جهة الواجب والمستحب، وربما الحلال والحرام.

إذن، ما يدفع المرء لتوصيف ما يجري في مناسبات الشيعة بـ (طقوس) وليس (شعائر) له علاقة بما ذكر أعلاه من جهة أن الشعائر وردت في سياق الحج ومناسكه. وحتى إذا قيل إن المراد هو مطلق المعالم المنصوبة لطاعة الله، فإن آيات الشعائر بالتحديد، هي آيات تشير إلى الواجب الديني فيما يتعلق بالحج.. في حين أن أعمال الطقوس العاشورائية ليست (واجبة)، بل هي مستحبة (قلّة من الفقهاء وضعها في خانة الوجوب الكفائي أو من سنخه، بحيث لو عطّلت يكون على الحاكم الشرعي أن يتحمّل مسؤولية إقامتها وتمويل إحيائها)[1]. هناك قلّة أيضًا بين الفقهاء من حرّم بعض الطقوس، حيث اعتبرت بعض الممارسات في عاشوراء ـ مما يطلق عليها بأنها من شعائر الله ـ مما لا يتفق مع الدين في جزئية صغيرة أو كبيرة، أو أقله هناك بعض الطقوس العاشورائية لم تنل حتى اليوم اتفاقًا على (حلّيتها)، وتساءلوا: كيف بها تصبح (شعيرة) من (شعائر الله)، وتتصدّر الدعوة لممارستها آية كريمة: (ذلك ومن يعظم شعائر الله)؟

ولهذا سبّب إطلاق لفظة (شعائر الله) على طقوس عاشوراء حرجًا وجدلًا لا يزالان قائمين حتى اليوم[2]. ومع أن الشيعة القدماء لم يستخدموا

(1) الشيخ محمد السند، **الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد**، اعداد رياض الموسوي، ط1، قم 2003، ص 375.

(2) يقول باحث بشأن (التطبير): (لا كلام في لزوم تعظيم الشعائر، وإنما في هل عمل التطبير وأمثاله محسوب من الشعائر أم لا؟ وهنا لا بدّ للمدّعين أن يثبتوا هم أن هذا العمل من الشعائر ثم يتحدثوا عن لزوم تعظيمها، فقد رأينا أن بعض المراجع قد حرّم صراحة هذا العمل، وبعضهم الآخر اعتبره بدعة، فكيف يمكن لعمل بدعة وحرام أن يكون من الشعائر الحسينية أو الدينية). ثم إن الشعائر ـ عند =

هذا التعبير، فإننا لا نعلم متى بدئ بإطلاق الآية الكريمة على الطقوس العاشورائية وغيرها، ومن الذي قام بذلك، خصوصًا وأن هناك من يجادل بأن النصّ الذي اعتمد عليه لا يساعد على توظيفه في بعض تلك الطقوس (التطبير خصوصًا). ويرى السيد محمد حسين فضل الله حين سئل عن تقييمه (للشعائر الحسينية) وكيف أن معظم الفقهاء أجازوها لأنها من باب تعظيم شعائر الله، بأن طقوس عاشوراء ليست من الشعائر[1].

الشيخ محمد السّند، خلص من تعريفات الشعائر عند اللغويين وغيرهم إلى أن لها ركنين: إعلامي حسّي مادي ظاهري يساعد على نشر الدين وتوضيح معالمه؛ وجانب الإعلاء والتعظيم (ذلك ومن يعظّم شعائر

= بعض الفقهاء توقيفية، أي لا بد أن ينص عليها الشارع شعيرة شعيرة، وبعضهم قال إن الشعائر أمر عرفي شرط أن يحوز اعترافًا ومقبولية دينية.. والمشكل هو أن (المدعين يصرون على مبدأ تعظيم الشعائر قبل أن يثبتوا أن التطبير شعيرة فعلًا أم لا؟). انظر: حسن إسلامي، **العزاء سنة دينية أم فعل اجتماعي**، القسم الثاني، ترجمة حيدر حب الله، **نصوص معاصرة** العدد 9، شتاء 2007، ص 179 ـ 180.

(1) وأضاف السيد فضل الله: (إن كون أمرٍ شعيرةً من شعائر الله، هو أمر توقيفي، بمعنى أنه لا بدّ أن يصدر من الشارع أن هذا الأمر من الشعائر، فما لم يرد من النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام ذلك، فلا يمكن القول إنه من الشعائر، ومن ثم لا يمكن أن نطبق عليه: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: 32]، وفي كتاب «المسائل الشرعية» للسيد الخوئي، في رد على سؤال حول إدماء الرأس وما شاكل، يقول: «لم يرد نص بشعاريته، فلا طريق إلى الحكم باستحبابه..»). محمد حسين فضل الله، **وقفة فكرية مع بعض مضامين عاشوراء**، الرابط:
http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/13.htm
في 27/ 7/ 2007
وقال السيد فضل الله في إجابة عن سؤال وجه إليه: (أما قصة الشعائر، فليس لك أن تصنع أنت شعيرة أو أصنع أنا شعيرة، إذ لا بد أن يأتي بها نص من النبي أو من الأئمة حتى يصح أن تقول إنها من الشعائر، فالشعائر أمور توقيفية). انظر: السيد محمد حسين فضل الله، **الشعائر الحسينية**، على الرابط:
http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/11.htm
في 27/ 7/ 07

الله..)، ورأى أن الشعائر عمومًا علامات وضعيّة ولا تنحصر بالحج[1]. وأضاف بأن شعائر الحج/ علاماته، تختلف عن مناسكه، وهي ليست عين العبادة، وبالتالي يمكن استخدام لفظة الشعائر لتشمل أمورًا مختلفة كشعائر الدولة أو المؤسسة فهي ليست جزءًا من أجزاء الوزارة والمؤسسة وإنما هي علامة عليها، ويمكن ان يتخذ المسلمون معالم حسّية جغرافية أو زمنيّة شعارًا ومعلمًا كموقع بدر، وغدير خم، ومولد النبي وهجرته[2]. لكن لكي تصبح هذه المعالم شعيرة، فيجب أن يتواضع عليها العرف والمتشرّعة والعقلاء، وتتحقق شعيريتها بعد أن تتفشّى ويتداول استعمالها، فتصبح رسمًا شعيرة. وبهذا، لا يرى السند أن الشعائر توقيفية[3]، حيث (لم يحدد الشارع أسلوبًا أو مصداقًا معيّنًا للشعائر، فإذا استحدث المسلمون وسائل وخصوصيات ومصاديق معينة ينشأ منها زيادة ذكر الله سبحانه، وانتشار نوره، واعزاز دينه، فلا تكون بدعة ولا تعدّ تشريعًا محرّمًا)[4].

هناك من يستخدم تسمية (الشعائر الحسينية) أو (شعائر عاشوراء) أو (شعائر المذهب). وقد تكون التسمية هذه أقل إثارة للجدل من سابقتها. وكلمة شعائر Rites، بالنسبة إلى كثير من الباحثين، صارت مرادفة لكلمة طقوس Rituals، وتشير إلى المعاني نفسها في الكتابات الأنثروبولوجية الغربية الحديثة، كما في الكتابات العربية أيضًا. فهناك من يتحدث عن (طقوس) الصلاة والحج والصوم وغيرها، وهناك من يعتبرها (شعائر دينية) في إشارة إلى أنها تمثل فرائض وواجبات وأركان الإسلام التي يشترك في أدائها جميع المسلمين، سنّتهم وشيعتهم. وبالنسبة إلى الغربيين أيضًا، فإن (الواجب) مرتبط بالشعيرة وأدائها بطريقة متقنة محددة ومتكررة؛ أما الطقس فقد لا يلحظ مسألة الواجب هذه، رغم صعوبة التفريق بين الشعيرة والطقس. تقول بعض تعريفات الشعيرة/ Rite بأنها الاحتفال أو النشاط أو

(1) محمد السند، مصدر سابق، ص 56 ـ 57، 67.
(2) المصدر السابق، ص 68، 70، 72.
(3) المصدر السابق، ص75، 77.
(4) المصدر السابق، ص 90 ـ 91.

العمل ذو الصبغة الدينية الرسمية، أما الطقس/ Ritual فهو الأسلوب والطريقة لأداء ذلك العمل أو النشاط[1].

هذا البحث أكثر ميلًا إلى استخدام لفظة (الطقوس) في إطلاقها على المناسبات المذهبية الشيعية، لتقليص التكثيف الديني الذي يَسِمُها، ووضعها بشكل أدنى مرتبة من (شعائر الله) الحقيقية الأصليّة التي جاءت بها آيات القرآن الكريم[2]. والسبب كونها ـ أي الطقوس العاشورائية وغيرها ـ ليست من الواجبات من جهة، وليست كلّها مما يتفق الشيعة على صحتها أو أهميتها أو ضرورة تعظيمها. زد على ذلك، أن كلمة الطقوس تعني تخصيصًا مذهبيًا لها، فهي ليست (طقوسًا دينية مشتركة واجبة/ شعائر) بل (طقوس مذهبية خاصة ومستحبة) قائمة على (فهم وتفسير دينيين) وليس بالضرورة على (نص ديني) أو واقعة تاريخية ربما تكون قد أتت في مرحلة تاريخية لاحقة لقيام الطقس من أجل تأصيله. بمعنى آخر، فإن الشعائر (أوامر إلهية محددة) للقيام بأعمال محددة، في حين أن الطقوس التي نقصدها هي في مجملها (صناعة بشرية) لا تمثّل بالضرورة (استجابة مباشرة) لأمر إلهي، وإنما صممت كعمل مستحبّ يدخل ـ أو هكذا أُريد له ـ في إطار العمل الديني والتقرّب إلى الله.

لقد ارتبطت لفظة (الطقوس) في معظم الأحيان بالمقدس والمقدسات. فحين تذكر كلمة (الطقوس) فإن الذهن يتجه إلى الدين، أي إلى الطقوس المرتبطة بالدين، سواء كانت (طقوسًا دينية) كأن تكون طقوسًا

(1) http://www.answers.com/topic/rite-and-ritual

(2) حاول الشيخ السند في بحثه المتميز أن يفرّق بين درجة تعظيم وأهمية الشعائر الدينية، لا من جهة تمييزها من جهة المسمّى، فكلّها ـ بنظره شعائر سواء كانت مستجدّة أو غير ذلك ـ بل من جهة العلاقة بين الشعيرة أو المعلم والمعنى الذي تشير اليه من جهة قدسيته العالية أو الوسطية أو المتدنية، وعلى ذلك تتحدد درجة التعظيم والتبجيل لشعيرة من الشعائر. محمد السند، مصدر سابق، ص 141 ـ 142. لكن هذا التمييز مجرد نظري، لا يدركه أكثر العامّة، بل إن السلوك العام يفيد بأن هناك تغليبًا في التبجيل لشعائر بحيث تفوق الأكثر أهمية منها حسب التصنيف النظري المفترض.

إسلامية عامة، أو (طقوسًا مذهبيّة)؛ مع أن هناك قلّة ممن يستخدمون لفظة (الطقوس الوطنية أو القومية) في إشاراتهم إلى (المناسبات الوطنية) مثل احتفالات العيد الوطني، أو تبجيلات الجندي المجهول، أو الذكريات الوطنية الأخرى. بهذا المعنى يمكن القول بأن هناك أنواعًا مختلفة من الطقوس: طقوس التفجّع، طقوس العمل، طقوس الأكل، طقوس البيت الأبيض، طقوس التطهير الذاتي، طقوس اليوغا والألعاب الرياضية الأخرى، طقوس التضحية، طقوس المواليد، طقوس الوفيات، طقوس الزواج، طقوس الثورة، طقوس التعذيب، طقوس السفر، طقوس الختان، وغير ذلك، بحيث يمكن القول بأن الطقوس تتعدد بقدر ما تتعدّد الأفعال[1].

يمكن للباحث أن يجد في كل بلد، ولدى كل جماعة دينية، تنوعًا في الطقوس. لو أخذنا الشيعة في السعودية كنموذج فإننا نجد التالي:

1) هناك الطقوس العبادية الدينية الواجبة: الصلاة، الصيام، الحج، كنماذج.

2) هناك طقوس حياتية اجتماعية/ دينية، كطقوس الزواج والختان والجنائز من غسل وتلقين ودفن وغيرها. وهناك طقوس اجتماعية لا علاقة لها بالدين وهي قليلة كاحتفال القريقعان المعروف في كل دول الخليج.

3) وهناك الطقوس الدينية الدالة على المذهب: احتفال عيد الغدير، إحياء مراسم عاشوراء، الاحتفاء بمواليد ووفيات الرسول والأئمة من أهل بيته عليه وعليهم السلام، وكذلك قراءة الأدعية في مناسباتها، والزيارات للأئمة عليهم السلام. بالطبع هناك محاولات لابتداع مناسبات دينية جديدة مثل: يوم البقيع (الثامن من شوال كل عام)[2]. أيضًا هناك محاولة تطقيس وفيات

(1) Humphrey, Caroline & Laidlaw, James, *The Archetypal Actions of Ritual*, p. 71.

(2) وهو يوم تدمير قبابه على يد الوهابيين بعد سيطرتهم على الحجاز 1924 - 1926، حيث تحاول الحكومة السعودية إفشاله لدلالاته السياسية الفاقعة، حيث جاء المقترح ولأول مرة في الثمانينيات من القرن الماضي من قبل المعارضة الشيعية وهي في الخارج، ولكن بعض المشايخ في مدينة العوامية يسعون لتأكيده.

الأنبياء كيحي عليه السلام، أو المقدسين كمريم بنت عمران، واحتوائها ضمن الطقوس الإسلامية والمذهبية الخاصة[1].

5) وأخيرًا هناك طقوس المناسبات الوطنية وهي قليلة في السعودية ولا تشمل سوى الاحتفال باليوم الوطني، وقد كان الاحتفال به غير رسمي، ومحصورًا في السلك الدبلوماسي، ولا يجري التركيز عليه إلا إعلاميًا دون القيام بأية أعمال فيه. لم تطور السعودية طقسًا أو طقوسًا في هذا الشأن الوطني لضعف الهوية الوطنية من جهة، ولتشدّد الوهابية في ترجمتها للنص الديني.

الطقوس: وعي الذات ـ الهوية الخاصة

وبما أننا نتحدث عن طقوس شيعية مذهبيّة: كطقوس عاشوراء، وطقوس الزيارات والأدعية والاحتفالات الدينية الأخرى، فإنها ستكون بالضرورة ذات علاقة بمسألة (وعي الذات) أي (الوعي بالهوية الخاصة) بما تتضمنه من ثقافة مذهبية خاصة، وليس بالضرورة بمسألة (الوعي الديني) وإن كان هذا الوعي في بعض جزئياته ملازمًا بصورة من الصور لممارسة تلك الطقوس التي تشير إلى (عاطفة دينية) وتؤكد على (الولاء) (والانتماء العاطفي) أكثر من أي شيء آخر.

---

(1) يحدث لدى كل الأمم، في معظم الأديان والمذاهب، الاهتمام بقبور العظماء والمصلحين والقديسين؛ وفي كثير من الأحيان تبتدع قبور لشخصيات تاريخية يجري تعظيمها وتجري حولها المناسبات الطقوسية. هذا النوع من التطقيس وجد لدى المسلمين جميعًا بمختلف مذاهبهم. يذكر ابن الجوزي على سبيل المثال، أنه حدث في سنة 386هـ، أن تمّ تطقيس قبر الصحابي الزبير بن العوام، وبني عليه ضريح ومسجد، ولا يزال حتى اليوم. يقول ابن الجوزي: (إن أهل البصرة في شهر المحرم ادعوا أنهم كشفوا عن قبر عتيق، فوجدوا فيه ميتًا طريًا بثيابه وسيفه، وأنه الزبير بن العوام، فأخرجوه وكفنوه ودفنوه بالمربد بين الدربين وبني عليه الأثير أبو المسك عنبر بناء وجعل الموضع مسجدًا، ونقلت اليه القناديل والآلات والحصر والسمادات وأقيم فيه قوام وحفظه، ووقف عليه وقوفًا). أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، الجزء الرابع عشر، بيروت، 1992، ص 383.

الوعي بالذات أضيق من الوعي بالدين، وطقوس الوعي بالذات هي ما يجري التأكيد عليه بالنسبة إلى الشيعة، أما الوعي الديني فيشمل موضوعات أبعد من موضوع الجماعة المذهبية، ومن موضوع الهويات الخاصة، ليشمل كل المسلمين، ويبحث في حاضرهم ومستقبلهم ويهتم بتطورهم وانسجامهم وغير ذلك.

لهذا يجب التمييز دائمًا بين الطقس الديني/ الإسلامي، والطقس المذهبي. الأول له علاقة بهوية الجماعة الأكبر، حيث المشترك العام في أداء طقوس/ شعائر معينة، خصوصًا في الحج، وكذلك الصلاة والصوم. وهناك طقوس مشتركة دينية ـ ولكن تدخل في خانة الاستحباب لا الواجب ـ مثل الاحتفال بمولد النبي ﷺ، الذي تقوم به الأغلبية الساحقة من المسلمين عدا فئة قليلة منهم (الوهابيين). وبالرغم من اختلاف طريقة الاحتفال، إلا أنه يعدّ طقسًا جامعًا، فهو يؤكد انتماءً مشتركًا إلى نبي واحد، والى رسالة واحدة، ومشترك ديني واحد في الشعور والثقافة.

أما الطقس المذهبي، فلا تمارسه سوى فئة من تلك الجماعة الكبيرة (المسلمين) يدل عليها ويشير إلى خصوصيتها. والطقوس العاشورائية وغيرها كتلك المتعلقة بمواليد ووفيات أئمة أهل البيت ﷺ، هي طقوس مذهبية شيعية، لا يشاركهم فيها ـ إذا ما أخذناها كحزمة طقوسية واحدة ـ المسلمون الآخرون.

إذا كانت ممارسة الطقوس لا تقود بالضرورة إلى وعي ديني، فإن لها علاقة بالالتزام الديني. فممارسو الطقوس المذهبية هم في أكثرهم من الملتزمين بأداء الفرائض الدينية، كما في شيعة الخليج والسعودية ـ مع أن البعض يعكس الآية بالنسبة إلى بعض الدول كالعراق، وهناك حديث شائع بأن عددًا غير قليل من ممارسي الطقوس المذهبية، ليسوا من المشهود لهم بالالتزام الديني، وبالتالي فإن المسألة تكون بالنسبة إليهم تعبيرًا عن الهوية[1]. فهو شيعي قبل أن يكون متديّنًا، وهو شيعي قبل أن يكون شيوعيًا

---

(1) انظر: إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، دار الساقي، بيروت 1999، ص 86، حيث يرى المؤلف أن كثيرًا من ممارسي =

ملحدًا![1]. لكن من المؤكد أن الطقوس توفّر المناسبة والمناخ الملائمين لترسيخ حالة التدين في المجتمع، بغض النظر عن طبيعة ذلك التدين ومواصفاته.

العلاقة القوية بين الطقس و(الوعي المذهبي) حجبت النظر إلى المعاني والرسائل التي يتوخاها الطقس، حيث تطغى على الأفراد حالة من التسليم لما هو قائم من أفكار ومعتقدات، وعدم الشعور بالحاجة إلى البحث في ما وراء الممارسات الطقوسية. فالفعل نفسه هو المهم، وفاعله له أجر، وهو استجابة لأمر الله، وبالتالي لا يهم إن أدرك الفرد معنى الطقس أم لم يدرك. وفضلًا عن هذا، فإن الاعتقاد السائد يقول بأن كل الأفكار والمعتقدات قد جرى اختبارها في حقب زمنية سابقة، كما أن الممارسات الطقوسية قد جرى تقعيدها دينيًا وربما فقهيًا منذ زمن، وليست هناك بالتالي حاجة في الأصل لمناقشتها. حتى أن المفكرين لا يستطيعون التوقف باستفهاماتهم وأبحاثهم عند كل محطّة طقوسية، فهذا يستدعي التشكيك في كل قضية، والبحث عن أجوبة ليست في متناول اليد، وبالتالي لا يمكن للأفراد تأخير الفعل/ممارسة الطقس حتى تأتي الإجابة الشافية. هذا النوع من التفكير هو من الأمور الصعبة التي لا يقوم بها إلا القلّة، لأنه يدخل ضمن دائرة الوعي والإدراك الذي يؤدي في النهاية إلى إعطاء معنى للممارسات الطقسية، التي لا تجري لها محاكمات عقلية، وحتى لو جرت، فإنها تضعف في صخب المناسبات العاطفية خصوصًا العاشورائية منها.

= الطقوس العاشورائية ـ خصوصًا التطبير ـ غير ملتزمين بالواجبات الدينية مطلقًا ويقترفون الآثام الكبيرة، ولكنهم يعتقدون بأن المشاركة في الطقس ستغسل ذنوبهم، وأن الحسين سيشفع لهم عند الله يوم القيامة.

(1) هنا تجب ملاحظة ان (الخصم المذهبي) يضع الشيعة كلهم في بوتقة واحدة، ويمنحهم هوية واحدة عامة بدون تخصيص. فالمسلم العربي السنّي يمكن تصنيفه: متدين، وغير متدين، وعلماني، وليبرالي، وملحد، وفاسق وكافر وغير ذلك!. أما حين يأتي إلى المسلم الشيعي، فلا يصنف: إذ يكتفي بالقول انه شيعي، حتى لو كان شيوعيًا، وهذا التصنيف الحاد، يعكس عمق الأزمة عند هؤلاء أكثر مما هو لدى الشيعة. إن طغيان الهوية الشيعية ليس سببه الشيعة أنفسهم وحدهم، بل الحصار للتنوع في المجتمعات الشيعية.

إلا أن معنى وغرض هذه الطقوس ودوافع الأفراد في ممارستها يختلف من شخص إلى آخر. ربما هي لدى البعض تدخل في إطار أداء المستحب الديني المجرد، أي كسب الثواب والابتعاد عن العقاب. وربما تعني الحفاظ على التقاليد الدينية باعتبارها الوعاء الذي يحمي التقاليد داخله ويحافظ عليها. والطقوس تعني بالنسبة إلى البعض مجرد عادة اجتماعية تفرض عليه الانضمام إلى سوية ثقافية مجتمعية قائمة لا يستطيع الحيد عنها، خشية العقاب الاجتماعي، كأن تشير عدم مشاركته في طقس ما إلى اتهام له بالتنكّر لمذهبه، وبالتالي قد تمارس العزلة الاجتماعية الصارمة بحقّه. أو هي ملجأ نفسي للمرء في ظل زخم التغييرات الاجتماعية الحادّة، أو ملجأ من الظلم والتمييز السياسي والاجتماعي: ملجأ من الخوف من المستقبل ولطلب العون من الله سبحانه لمواجهة شدائد تلم بالبشر. ربما هي تعني الانسجام مع الذات ومع الفكر، أو هي عند البعض أداة تحدّ سياسي واجتماعي للحفاظ على الهوية الخاصة، أو تعبير صارخ عنها.

وبشكل عام، هناك ثلاثة أغراض أساسية يؤديها الطقس:

الأول ـ على الصعيد الاجتماعي، يعزّز الطقس هويّة الأفراد من جهة تميّزهم وانتمائهم إلى جماعة ما[1]، ويزيد تلاحمها وتسويرها أحيانًا ضد الاختراقات العقدية والسياسية. فتأدية الطقس تشير إلى الالتزام الجمعي بقيم معينة، وبمظهر سلوكي معيّن يميز الأفراد أو الجماعات من الآخرين، وبالتالي فإن السلوك الجمعي من خلال ممارسة الطقس يؤكد على (الجماعة) وهويتها ويحمل دالّة واضحة عليها[2]. والطقوس توحّد المشاعر

(1) Caroline Humphrey & James Laidlaw, op. cite., p. 75.

(2) يرى الشيخ محمد السند، ان الشعائر لا تكون في الغالب مبتكرة من رأس، بل هي موروث حضاري قديم ينقل إلى الأبناء، وانها تحمل هوية وخصوصيات ومزايا الأمة والقوم والجماعة بما تحتوي من مبادئ ومعان، وأنه لذلك لا يجوز الاستهانة بها أو استصغارها لما لها من دور كبير في تحديد الهوية الحضارية للأمة الإسلامية، كما في شعائر الحج، وشعائر الصلاة، والشعائر المذهبية الحسينية وزيارة قبور الأئمة. ويرى أن وظيفة الشعائر: حفظ الهوية الإسلامية =

بين الجماعة الأصغر وتربطها بالخارج الشيعي كلّه في أنحاء العالم كافة، أي إنها من هذه الزاوية طقوس عابرة للقطرية وموحدة على الصعيد الداخلي الشيعي الوطني[1]. إضافة إلى ذلك فإن الطقوس تصنع ذاكرة لأتباعها، أو تحيي ذاكرة جمعية بشأن قيم دينية أو مشتركات ثقافية/ تاريخية، تدفع الأتباع باتجاه الحفاظ عليها وتوريثها لأجيال قادمة. والطقوس المذهبية توفّر للفرد الشيعي مناسبات كثيرة يعبّر من خلالها عن تلك الهوية عبر الانخراط في الطقس، وليشير إلى تميّزه كفرد ضمن جماعة متميّزة في مجالات عديدة ثقافية وعقدية وسياسية، تكون مهمّة الطقس مجرد الإشارة رمزيًا إليها.

والطقس يوفر وسيلة من وسائل الحفاظ على الجماعة وأفرادها، كما هو وسيلة لكسب غيرهم، ولذا لا بدّ من جمعهم بين الحين والآخر، حسب كانيتي[2]. الطقس الشيعي، كما غيره، وسيط أو ناقل للأفكار والمعتقدات بين جمهرة من الناس، بغض النظر عن حقيقة أن أكثر تلك الأفكار معروفة لدى المشاركين في أداء الطقوس، لأنهم من سنخ مذهبي واحد. والطقس الشيعي بالنسبة إلى الآخر المذهبي أو الديني مجهول، لا من جهة طبيعة الأداء كحركات وأعمال تؤدّى، بل إن تلك الأفعال مجهولة المعاني، وبالتالي يُنظر اليها عادة بسطحية، وباستخفاف، وربما بازدراء أيضًا. ومن هنا فإن من الخطأ محاكمة طقس خاص، برؤية خارجية. فطقوس المسلمين مفيدة لهم كجماعة مسلمة، سواء فهمها العالم أو لم

= والدينية المبدئية وإعلائها والاعتزاز بها، وتقديمها على بقية الهويات البشرية الأخرى. محمد السند، مصدر سابق، ص 171 ـ 173

(1) في بحث حول الشيعة في بيشاور بباكستان، وجدت باحثة أن مناسبة عاشوراء وطقوسها أصبحت وسيلة لتحشيد الشيعة هناك وهم من مختلف الأثنيات (البشتونية، والقزلباشية، والمهاجرين الهنود) والخلفيات اللغوية، في جبهة واحدة، وربطتهم بالشيعة في الخارج. انظر:
Mary Elaine Hegland, Flagellation and Fundamentalism: (Trans) Forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning. American Anthropolgist, Vol. 25, No. 2 (May, 1998), p. 241.

(2) رالف رزق الله، **يوم الدم: مشهدية عاشوراء في جبل عامل، مقاربة نفسية واجتماعية لمقتل الإمام الحسين** (بيروت، ط1، 1997)، ص 40 ـ 41.

يفهمها؛ ومثل ذلك الطقوس الشيعية الخاصة، لا يستطيع أن يعيها من هم خارج الإطار، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، إلا عبر البحث. وحسب تعبير الشيخ السند: (من الخبط بمكان تفسير الشعائر المأمور بها في وسط خاص، والحكم عليها بموازين الوسط العام، فضلًا عن الوسط الأعمّ) سواء كانت الشعائر دينية أو وطنية أو قومية، إذ الغرض منها حفظ الفكر والهوية وليس دعوة أمم أخرى لقبولها وتبنيها[1].

ويمكن النظر إلى الطقس كوسيلة ضبط وسيطرة للمجتمع الشيعي تقوم بهما سلطة هرمية أعلى من سلطة الدولة نفسها. فعبر المشاركة في الطقوس تأتي السيطرة، وتأتي السواسية الثقافية، ويأتي ضبط التصرفات للأفراد وفق معايير الدين والمصلحة العامة للمجتمع الديني/ المذهبي. وبهذا المعنى فإن السيطرة تفضي إلى صعود اجتماعي لفئة، كما يمكن لهذه الفئة أن تكون مسيسة أو تتغيّا أهدافًا سياسية أيضًا.

الثاني ـ يوفر الطقس مادة سياسية، أي مادة للصراع أو العمل السياسي، فهو قادر على حشد الجمهور، وعلى توفير الشعار السياسي العقدي، وبالتالي يهيىء الفرصة لاستخدام الطقس بما يحيط به من مناسبات دينية للقيام بعمل سياسي. وهو في الجانب الآخر يوفّر وسيلة (ردع سياسي) أو يستخدم وسيلة حمائية من جور السلطات، حيث اللجوء إلى المقدّس صاحب القدرة المطلقة، ليخفف من العذاب. وعمومًا فإن الطقوس استخدمت كوسيلة لحماية الجماعات، هوية ومصالح، وسواء كان التهديد من جماعة أكبر، أو من سلطة سياسية غاشمة، أو من قوة خارجية، فإنه يجري التأكيد على الطقس لمواجهة الغزاة فكريًا وثقافيًا وسياسيًا ومصلحيًا. وسنرى في الفصول القادمة، كيف أن الطقوس الحسينية كانت بوابة باتجاه المقاومة والجهاد، على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما فعل الإمام الحسين عليه السلام.

الثالث ـ على الصعيد الشخصي يوفر الطقس ملجأ نفسيًا أمام الإحباطات المتراكمة للأفراد وللجمهور بشكل عام، حيث تصبح ممارسة

---

(1) الشيخ محمد السند، مصدر سابق، ص 176.

الطقس وسيلة لتفريغ شحنات الإحباط الداخلي التي يتبعها ارتخاء وارتياح، بعد جولة من البكاء وتفريغ الألم عبره، وعبر استذكار مصائب قوم هي ـ بالمنظور العقدي والشخصي ـ أكبر من مصائب الفرد الواحد. أي إن الاقتداء برموز أهل البيت ﷺ، إنما يعني في جانب منه اقتداءً بفضيلة الصبر على الألم، والتضحية من أجل العقيدة، وثبات القدم في الصراع الدائم بين الخير والشرّ، الخير الذي يمثّله النبي وأهل بيته ﷺ وشيعتهم، والشرّ الذي تمثّله سلطات الظلم الأمويّة والعبّاسية والحكومات الحالية.

بالطبع فإن الطقوس الشيعية لها علاقة قوية بالمقدّس من جهة الغاية، حيث ثواب الله والتقرّب إليه، عبر نشر حالة الالتزام الديني، وتأكيد مبدأ الولاء لأهل البيت والبراء ممن ناصبهم العداء، وإحياء أمرهم، أمر الدين؛ فضلًا عن تطهير النفس من أدرانها، لتحقيق الاستقرار الروحي والنفسي. لكن هدفية (الثواب الإلهي) قد تكون مختلطة بالأهداف والغايات الأخرى، فتصبح جميعًا جزءًا من دائرة التقرب إلى المقدّس، وغالبًا لا يدرك الأفراد العاديون غاياتهم المحددة من ممارسة الطقس، فيكون (الثواب) الإطار الأوسع الذي يضمّ بين جنباته الأغراض الأخرى.

من الواضح أن ممارسة الطقوس تعدّ في نظر الشيعة من القضايا المهمة في بناء شخصيتهم العقائدية، وهي تمثل البوتقة التي تصهرهم جميعًا؛ يغلّفها الحب والعشق والهيام بالنبي وأهل بيته ﷺ، كما تؤكد تلك الممارسات على مبدأ الولاء لهم والبراءة من أعدائهم. كأنّ ما يريد الشيعي أن يقوله من خلال الطقوس ـ إضافة إلى التعبير عن هويته ـ هو إطلاق صرخة تلفت الانتباه إلى (المظلومية) التي تعرّض لها أهل البيت منذ وفاة الرسول ﷺ وأنه يعلن الولاء والحب لهم ويرفض ويحتجّ على ما أصابهم.

وفي المجمل فإن الطقوس الشيعية، شأنها شأن أية طقوس أخرى تمارسها الجماعات المختلفة في العالم، تعبر وتكشف عن حاجات إنسانية متعددة لممارستها، حتى وإن اتخذت وسائل إيذاء تجاه الذات، فإنها لا تخلو من ترويحات للنفس، وتسريبات للقهر الداخلي الممضّ للأفراد. بل إن أصل الترويح والإمتاع في ممارسة الطقوس والمشاركة فيها موجود سواء

حضر إيذاء الجسد أو غاب. فهناك متعة الاستماع للقارئ، والصحبة لزيارة الأماكن المقدسة، والحافز للبحث والقراءة[1].

ومع أن الطقوس الدينية لها علاقة بالغيب أكثر من عالم الحضور والمادّة، ولها صفة الدين أكثر من الصفة النفعية، فإن الأداء الجمعي يضمن تواصل الأفراد اجتماعيًا ومصلحيًا، ويترتب على وجود الحشود للمشاركة أو حضور طقس ما منافع من نوع ما، كما في الحج (ليشهدوا منافع لهم)، وكما في عاشوراء والمناسبات الدينية الأخرى، حيث يستفيد من أراد من الحضور الجماهيري لتحقيق منافع اقتصادية[2].

(1) سيف الخياط، **العُقدة والعقيدة.. قصة الشيعة في العراق**، كتابات، على الرابط:
http://www.kitabat.com/i24326.htm
في 11/10/2007

(2) السيد باقر الحكيم أجمل أهمية الشعائر و(الشعارات) في أربعة أمور: أنها (تعتبر اطارًا يحفظ للجماعة وجودها من الضياع وتماسكها ووحدتها من التفكيك والتفرق)؛ وأن (لها دورًا مهمًا في تشخيص هوية الجماعة وترسيخ انتمائها إلى الاسلام وتميزها عن الجماعات الأخرى)؛ وأنها تساعد (في تحقيق الهدف الاساسي من الرسالة وهو إيجاد عملية التغيير الاجتماعي)؛ وأخيرًا (أن الشعائر لها آثار ومداليل متعددة: (تربوية).. في ضبط السلوك الاجتماعي للافراد، و(سياسية) من خلال الأداء الجمعي للشعائر... يظهر قوة الجماعة وتماسكها وعزتها وكرامتها، ويؤدي إلى كسر حالة الخوف والتردد عند بعض الأفراد من خلال الانسجام في الحركة مع الآخرين، و(اجتماعية) من خلال تأكيده للعلاقات الاجتماعية بين الجماعة وايجاد روح التكافل والتعاون والتفاهم والمودة بين افرادها).
السيد محمد باقر الحكيم، مصدر سابق.

(2)
صناعة الطقس الشيعي

(الشعيرة) توقيفية تشير إلى الواجب الديني، وينص عليها الشارع؛ أما (الطقس) ففعلٌ بشريّ مبتدع، أو مخترع[1]؛ لا بمعنى (البدعة) المحرمة المقابلة لـ(السنّة) ونسبة ذلك إلى الله فيما لم يشرعه، أو إدخال شيء في الدين ليس فيه، كما يفهم من كلام الحيدري[2]. بل هي بدعة من جهة أنها أفعال

(1) استخدم السيد باقر الحكيم لفظة (مخترع) في حديثه عن المواكب والمسيرات والتمثيل والسير إلى كربلاء وغيرها، وقال إنها (نشاطات عامة لم يرد فيها نص، وإنما اخترعها الناس للتعبير عن عواطفهم وأحاسيسهم). واشار (إلى وجود شبهة البدعة المحرمة) التي ترافق بعضها، بقصد التطبير، حيث (لم يرد نص شرعي يثبت التعبد بها منه تعالى لا بخصوصها ولا بعنوان عام ينطبق عليها). انظر: السيد محمد باقر الحكيم، نظام الشعائر والعبادات في مدرسة أهل البيت). ويضيف: (ومن المؤسف أن بعض هذه الفعاليات أو غيرها (كالتطبير) تجري احيانًا مقترنة بأعمال منافية للذوق العام، أو غير مشروعة أو تكون بنفسها أو بعض ممارساتها بعيدة عن الاهداف التي استهدفها أئمة أهل البيت ﷺ من وراء هذه الشعائر، وغالبًا ما يقوم بهذا النوع من النشاط (السوقة) و(العامة) من الناس الذين لا يشاركون في هذه الشعائر إلاّ في مثل هذه الأيام، ومن ثم فهم يرون أن هذه الاساليب أقرب إلى فهمهم وطريقتهم في التعبير عن العواطف والمشاعر؛ ولذا نجد العلماء والمتفقهين والواعين من ابناء الجماعة الصالحة لا يشاركون في هذه النشاطات المنافية، بل يستنكرونها احيانًا بالبيانات، أو الكلام، أو ينكرونها بقلوبهم عندما لا يجدون من يسمع لهم، أو يخافون الفتنة والاختلاف والنزاع الذي يكون ضرره احيانًا اكبر من وجود هذه المخالفات).
http://uofislam.net/uofislam/view.php?type=c_book&id=2180
في 19/ 2/ 2012

(2) إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء**، ص87.

مبتدعة مبتكرة مختلقة استنّها الإنسان، وبالتالي تأتي مسألة الحكم عليها أو على بعض تفاصيلها، وما إذا كانت سنّة حسنة أم سيئة.. اعتمادًا على طبيعة الفعل المبتدع/ المستنّ، ومدى قربه للدين من جهة الممارسة والأهداف؛ وهذا أمر يقرره الفقهاء المجتهدون. وقد لمسنا شيئًا من المحددات قال بها الشيخ محمد السند حينما تحدّث عن إمكانية استحداث شعيرة ما (طقس)، ومتى تصبح كذلك، فقال إنها لا تصبح كذلك ويطلق عليها لفظ (شعيرة/ طقس) إلا بعد: (1) أن يتواضع عليها العرف، والمتشرّعة العقلاء، والمكلّفون؛ و(2) أن تتفشّى وتنتشر ويتداول استعمالها[1].

وما دام الأمر تُرك للعرف واجتهاد الفقهاء وسيرة العقلاء المكلّفين، فإن الاجتهادات المتعددة بشأن الطقوس قابلة للتغير بتغيّر الظروف والأزمان؛ فذات السنّة المبتدعة/ الطقس يمكن أن تكون حسنة في ظرف وسيئة في ظرف آخر؛ وقد تكون حسنة في مكان من الأرض وسيئة في مكان آخر. بمعنى آخر: إن النظرة إلى الطقس حالة متغيّرة ـ أقله من الناحية النظرية. ولعلّ جزءًا غير قليل من الجدل القائم حول بعض الطقوس الشيعية بين مجتهدي ومثقفي الشيعة يعود بدرجة أساس إلى موضع الطقوس من المتغيرات السياسية والاجتماعية، وما إذا كانت بعض تلك الطقوس ـ مثار الجدل ـ لا تزال تؤدي دورها الإيجابي المناط بها أم لا؛ وفي هذا لكلّ مجتهد رؤيته للطقس وللواقع وللهدف المتوخّى (وهو متغيّر أو أن أولويات الأهداف متغيّرة). وليس الجدل قائمًا بالضرورة حول مشروعية الطقس من جهة التأصيل الديني، بقدر ما هو حول الآثار المترتبة عليه، سلبًا أو إيجابًا في مكان ما وزمان ما. وهذا ما سنبحثه في آخر فصول الكتاب.

على صعيد آخر، فإن صناعة الطقس ـ بما هو فعلٌ بشريّ ـ تتم في مرحلتين، تجريان بشكل متواز، وليس بالضرورة بالتتابع:

المرحلة الأولى، يتم فيها تحويل الفعل البشري العادي إلى طقس، وهذه العملية قد تستغرق فترة زمنية طويلة نسبيًا، هي الفترة الممتدة بين تحويل فعل فردي إلى فعل جمعي طقوسي. وهناك طريقتان: الأولى أن

(1) الشيخ محمد السند، مصدر سابق، ص 75.

يأخذ الفعل مداه الزمني ويتطور تدريجًا، كما هي الحال مع عدد من الطقوس الشيعية العاشورائية. والثانية أكثر سرعة عبر استنساخ طقوس من جماعات أخرى، أو عبر الفرض من قبل السلطات السياسية.

المرحلة الثانية، وهي مرحلة استيعاب (القادم الطقسي) الجديد ضمن نسيج الثقافة الخاصة، فبدون ذلك لا يمكن أن يصبح الطقس طقسًا لأنه سيكون حينئذ كائنًا غريبًا. وللتغلّب على (غربة) الطقس، تأتي مسألتان فيما يتعلق باستيعاب الطقوس الجديدة، كما هي الحال مع بعض الطقوس الشيعية، حيث يجري تأصيلها وشرعنتها من خلال ربطها بحادثة سابقة، لها وجه شبه ما، أو عبر نصوص جديدة تسحب على الطقس فتجعل ممارسته شرعية، ثم في مرحلة لاحقة تأتي عملية (فقهنة) الطقس بحيث يصبح ركنًا من أركان الفقه، أو أقله يقعّد من الناحية الفقهية بعد أن تمّ تقعيده شرعيًا/ عقديًا.

حين يقوم شخص ما (أو مجموعة أشخاص) بـ(فعل ما) فإن ذلك الفعل لا يتحوّل أوتوماتيكيًا إلى طقس (from an act to a ritualised act)، وصاحب الفعل الأول، بغض النظر عمّن يكون، وبغض النظر عن خلفيات فعله وما إذا كانت دينية أو سياسية، فإنه لا يعلم، ولا يمكنه أن يتنبّأ بأن فعله ذاك سيتحوّل في فترة زمنية قد تطول وقد تقصر إلى (فعل طقسي) يؤديه الأفراد والجماعات كجزء من منظومة ونسيج ثقافي وديني خاص بفئة من الناس. فالمسافة بين (الفعل العادي) وبين (الفعل الطقسي) بعيدة زمنيًا. وأوضح مثال على ذلك، ما قام به التوابون عند قبر الحسين عليه السلام، حيث أمضوا مجرد يوم واحد، وقاموا بأفعال معيّنة لم يدر بخلدهم ولا بخلد أحد حينئذ أنها ستشكل المادة الخام لعدد من الطقوس الشيعية التي تمارس حتى اليوم.

الأفعال الطقسية هي أفعال عادية تمّ تحويلها إلى طقسية[1]. وهناك فروق عديدة بين الفعلين العادي والطقسي، من بينها:

1) (الفعل) قبل أن يتحوّل إلى طقس هو عملٌ فردي، أو عمل يؤديه

(1) Caroline Humphrey & James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*.. p. 121

أفرادٌ محدودو العدد لا يشكّلون جمهرة أو ظاهرة لافتة. أما (الفعل الطقسي) فيمارسه جمهرة من أفراد الجماعة المذهبية أو الدينية أو الأثنية، وهو يؤدّى ـ كما في الطقوس الشيعية الأساسية ـ بشكل جمعي.

2) (الفعل) غير منسّج ثقافيًا، أي إن الفعل نفسه غير محبوك في الغالب ضمن نسيج عقدي وثقافي لجماعة ما، في حين لا يصبح الفعل (فعلًا طقسيًا) إلا إذا جرى تنسيجه وإدماجه في المنظومة الثقافية للجماعة، كأن يصبح جزءًا من المعتقد، أو العادات الاجتماعية، أو جزءًا من الفولكلور الشعبي.

3) (الفعل) في بدايته يكون مجردًا بدائيًا، فإذا ما تبلور على شكل طقس يكون قد أضيف إليه الشيء الكثير. وبذا يمكن القول إن الطقس ـ أقله الطقس العاشورائي ـ كائن معقّد، يتضمن ممارسات طقسية ضمن الطقس الكبير، وفي كل جزئية مضافة إلى ذلك الطقس، هناك إضافات وبلورة لها، على النحو الذي سنراه في موضوع الزيارات.

4) الفعل الطقسي عملٌ ثقافي واجتماعي ممأسس ومقصود، يقوم على التكرار ويراعي ـ في كثير من الأحيان ـ الزمان والمكان، بل إن بعض الأفعال الطقسية قد أُطلقت عليها تسمية من نوع ما، في حين أن الفعل العادي غير ممأسس.

5) بالرغم من أن الأفعال العادية لها شبهٌ كبير بالأفعال الطقسية، لكن المعنى للأفعال مختلف. فالأكل فعل عادي، يتحول إلى طقس في عاشوراء (عيش الحسين)، وقد يأخذ صفة وسطية (شبه طقسية) أو تحمل معاني طقسية: (حين تأكل فتسمي بالله الرحمن الرحيم، وتأكل بيدك اليمنى، وتصغّر اللقمة، وتمضغها جيدًا، وتأكل مما يليك من الطعام، ثم إذا انتهيت من الأكل تشكر الله وتحمده).

ويمكن ضرب العديد من الأمثلة حول الأفعال العادية التي تحمل معاني طقوسية أو تؤدّى كطقس. فغسل البدن من أجل النظافة يختلف عن (غُسل الزيارة)؛ وتقبيل الوالد غير تقبيل القرآن أو الضريح؛ والبكاء بسبب الألم هو غير البكاء على الحسين؛ ولبس السواد يختلف معناه في عاشوراء

عن غيره؛ وخلع الخطيب أو رجل الدين عمامته في المنزل يختلف عن خلعها أمام الجمهور في الحسينية، فهو إذ يفعلها هنا إنما يعلن عن وقوع أمر جلل، وعلامة على التفجّع. والسجود على التراب أو على ورقة أو حجر يختلف عن السجود على (تربة الحسين)، وهكذا.

6) أضف إلى هذا، فإن النيّة التي تقف وراء الفعل مختلفة أيضًا. فنيّة الأفراد الذين يمارسون طقسًا يشير إلى أنهم يمارسون عملًا غير عادي، بمعنى ممارسة فعل مختلف، يحظى بالاحترام والقبول، أو أقله هو غير مستنكف. أي إن المشارك في الطقس قد لا يسعى ولا يرغب في المشاركة في كل تفاصيل العملية الطقوسية، ولا يعني أنه مقتنع بها كلّها كحزمة ـ بالضرورة، كأن يعتقد مثلًا بأن طقسًا ما يشفي من المرض، فالمهم هنا إدراكه حقيقة أن حضور المناسبة الطقسية والمشاركة فيها يمثل عملًا مختلفًا عن غيره من الأفعال العادية[1].

فحين يأكل الفرد طبقًا من الأرز بشكل يومي، فإن ذهنه يصنفه على أنه فعل عادي غير طقسي، ولكنه حين يأكل الصنف نفسه من الطعام في يوم عاشوراء (عيش الحسين)، فإنه يعلم بأنه لا يقوم بمجرد الأكل، وأن ما هو أمامه ليس مجرد الطعام. لم يقدّم الطعام له هكذا بدون هدف، ولا الشخص قام بالأكل لمجرد أنه جائع، وقد لا يكون كذلك. ولكنه وهو يأكل، فإنه تتوارد في ذهنه أمور عديدة قد يكون من بينها: أن الطعام الذي بين يديه مبارك من ناحية ما، وهو يدرك بأن تناوله الطعام له علاقة بالزمان والمكان والمناسبة، في ذكرى حدث محدد، وفي وقت معين، ويلاحظ بأن الطبق محدد المواصفات، وقد يذكّر الطعام بعائلة الحسين التي عاشت أيامًا ليس بدون ماء فقط وإنما بدون طعام أيضًا، وبالتالي فهو يذكره بتفاصيل معاناة أهل البيت. أما تناول الطعام كل يوم، فهو لا يحمل هذه المعاني ولا تتوارد وقتها مثل هذه الخواطر لدى الآكل، ولذا فهو مجرد فعل عادي[2].

(1) Humphrey, Caroline & Laidlaw, James, *The Archetypal..*, p.97.

(2) يحدث كثيرًا أن الكثير من الأفراد الشيعة يريدون المشاركة في الطقوس الدينية بشكل مجمل، سواء كان لسبب ديني أو اجتماعي؛ ولكنهم لا يريدون =

كذلك الاستماع إلى محاضرة الخطيب/ القارئ في وفاة شخص عادي، وسماع الخطيب نفسه يلقي المحاضرة نفسها في المكان نفسه في الأيام العشرة الأولى من المحرم، فإن حضور الأفراد في المناسبة الأولى يدخل في إطار الواجب الاجتماعي، فهي طقس اجتماعي/ ديني. أمّا في الحالة الثانية، فإنه يدرك ابتداءً أنه يحضر طقسًا دينيًا، وفي حال عدم اقتناعه بأصل الطقس الديني، فقد يراه واجبًا اجتماعيًا.

السؤال الآن هو: كم هي المدة التي يحتاجها فعلٌ عاديّ ما لكي يتحوّل إلى فعل طقسي شيعي؟

هذا أمرٌ يصعب تحديده، فهو يعتمد على قدرة الثقافة الخاصة على استيعاب الجديد، وعلى شرعنة الطقس المصنّع حديثًا. والثقافة الخاصة ثقافة حيّة، بمعنى تأثرها بالظرف السياسي المحلي والخارجي، وهو واحد من محددات قبول تلك الثقافة للطقس الجديد من عدمه.

ليس كل فعل يمكن تحويله إلى طقس. وبالنسبة إلى الشيعة، هناك محدّد عقدي لقبول ثقافة التشيّع طقسًا جديدًا من عدمه. إذ ليس كل طقس يتواءم مع المعتقد؛ بعض الطقوس قد تتناقض معه مضمونًا وشكلًا،

= الانخراط في ممارسة تفاصيل الطقوسيات الفرعية. يجد المشارك في الطقس نفسه أحيانًا مطالبًا بترديد بعض العبارات الدينية، فيعمد إلى الصمت دون أن يلحظه أحد؛ وقد تفرض المناسبة الطقسية على الحضور الانخراط في البكاء أو التباكي فيميل البعض إلى الأخيرة وإلاّ ظهر ناشزًا، وأحيانًا يفرض عليه المشهد التوجّه نحو القبلة في زيارة لأحد الأئمة، أو وضع القرآن على الرأس تعبيرًا عن علوّه فوق البشر وأنه واسطة بين الفرد وربّه، أو في حال تضمّن الطقس سجودًا لله. في أحيان أخرى، يجد الفرد الشيعي متّسعًا للهروب من أفعال طقوسية قد لا يكون مؤمنًا بها، أو لا يرغب في ممارستها؛ فبعد القراءة الحسينية بإمكانه أن يشارك في العزاء (اللطم) أو يقف جانبًا متخذًا دور المشاهد، أو يخرج من الحسينية ومن أجواء الطقس كليّة، بعد أن أدّى الطقس الأساس وهو الاستماع إلى الخطيب/ القارئ. لكن كل هذا لا يعني بطبيعة الحال، أنه لم يكن ممارسًا لفعل طقسي، فحضوره دليل على أن نيّته كانت المشاركة في الطقس. ثم إن الأكثرية الحاضرة المشاركة في الطقس، وأجواء المناسبة الزمانية والمكانية، هي التي تعطي الفعل صفة القدسية وصفة الطقوسية.

وبالتالي لا يمكن تنسيجها ضمن الثقافة الدينية الخاصة، فيتم لفظ الفعل ابتداءً، أو يتم قبول جزئية من الطقس دون أجزائه الأخرى، وفي بعض الأحيان يتم قبول جزئية فعل غير دينية ـ أو نُظر اليها في فترة ما أنها كذلك ـ ومن ثم تتم إضافتها إلى منظومة طقسية قد تمّ مسبقًا تنسيجها ثقافيًا (مثال ذلك استخدام الموسيقى في الطقس العاشورائي).

ينبغي ملاحظة أن الثقافة الخاصة لا تعني الثقافة الدينية حصرًا، وما لا ترفضه الثقافة الدينية من طقوس، قد ترفضه أعراف ومفاهيم اجتماعية سائدة؛ وما لا يمكن تنسيجه ـ في بيئة معينة وفي زمان محدد ـ من طقوس، سبق وأن جرى تنسيجها في بلدان أخرى أو لدى جماعات شيعية أخرى.. فإنه قد يتم تنسيجها بعد عقود أو حتى قرون حين تزول الممانعة الاجتماعية أو الدينية، بالنظر إلى حقيقة أن الثقافة كائن حي، وأن التفسيرات الدينية تتطوّر وتتغيّر أيضًا، مثلما هي الحالة السياسية التي قد تبيح المحظور، أو قد تدفع بتبني طقوسيات في حدودها القصوى إشهارًا للتحدّي[1].

لهذا يصبح فعل عاديّ ما طقسًا، في مكان شيعي ما، ولا يصبح كذلك في مكان آخر، لأنه لم يدخل ضمن منظومة الثقافة الخاصة لتلك الجماعة أو الفئة. بمعنى أن المدة التي يستغرقها فعل عاديّ للتحول إلى فعل طقسي تختلف من بيئة شيعية لأخرى، حتى في البلد الواحد[2].

---

(1) لاحظ الشيخ محمد السند ما أسماه (تنوّع الشعائر والرسوم بين المجتمعات المختلفة.. مثلًا أسلوب التعظيم في بلدة معيّنة، يختلف عنه في بلدة أخرى؛ بل قد يعتبر ذلك التعظيم في بلاد أخرى مظهرًا لعدم الاحترام). ويفسر ذلك بالقول: (إن مداليل العلامات تختلف بحسب التواضع والقرار بين أفراد المجموعات البشرية؛ وهذا مما لا بدّ من وضعه في الحسبان. إذن لا يمكن أن نحمل حكم الشعيرة في بلد على حكم شعيرة في بلد آخر). محمد السند، مصدر سابق، ص 170.

(2) يوضح رالف رزق الله، **يوم الدم**، ص 96، أن طقوس التطبير (الضرّيبة) في النبطية بلبنان كان مصدرها الأساس إيران، ويشير إلى حقيقة أنه (لم يكن في الإمكان إدخال الشعيرة ولا استمرارها لو لم تكن قد وجدت لدى السكان المحليين مجالًا مؤاتيًا ولو لم تتوافق مع البنية النفسية السائدة).

في تتبعه لجذور التطبير وبعض الممارسات الطقوسية، لاحظ الباحث إسحاق نقاش أن من الصعوبة بمكان تحديد متى وأين بدىء باستخدام السكاكين والسيوف والسلاسل في أيام الحداد الشيعية وإراقة الدم على الحسين، وهي المشاهد التي أضافت لمحات عنف في طقوس المحرم. بيد أن هناك اتفاقًا في المصادر الشيعية على أن مصدر (التطبير الدموي) وعددٍ من مظاهر الطقوس الخشنة، إنما جاءت من منطقة القوقاز، وأذربيجان. ولعل الإشارات تفيد بأن منطقة ناغورنو كارباخ الآذرية، التي استولى عليها الأرمن قبل نحو عقدين في حرب طاحنة، كانت أحد أهم مصادر الترويج للتطبير حيث ضرب الرؤوس وشجّها بالسيوف، وهو أمرٌ لاحظه الرحالة الأجانب في القرن السابع عشر الميلادي، بما يفيد أن ظاهرة التطبير بدأت في أقرب الاحتمالات بداية القرن السابع عشر الميلادي[1].

من الشمال الإيراني تسللت ظاهرة التطبير جنوبًا، وانتشرت في بعض البقاع الغربية من الأناضول التركية. لكن هذا الطقس الجديد، لم يتم قبوله بسهولة في المدن الإيرانية. ربما كان سهلًا تقبله في تبريز (الأذربيجانية) وبعض المناطق القريبة من المصدر، كتلك المحاذية لبحر قزوين. وقد بقيت المناطق الشيعية العربية، كما وسط إيران وجنوبها بعيدة عن ممارسة التطبير حتى القرن التاسع عشر الميلادي. فالشيخ الدربندي (ت ـ 1868) القادم من دربند على ساحل بحر قزوين، ومؤلف كتاب (أسرار الشهادة)، هو من روج التطبير في طهران منتصف القرن المذكور كما روج قضايا طقوسية، واختلق الكثير من القضايا، ولم تكن سمعة الدربندي حسنة بين العلماء. في العراق، يرى الشيخ محمد مهدي القزويني، بأن التطبير وإيذاء الذات بالسلاسل دخلا النجف وكربلاء في حدود العقد الثالث من القرن التاسع عشر الميلادي، بتأثير من القوقازيين والأذربيجانيين وبتأثير من ممارسي التطبير في العديد من المدن الشيعية التركية. أما التطبير في الهند، فيرجح النقاش بأن الإيرانيين المهاجرين نقلوا ممارسته اليها في القرن التاسع عشر

(1) Yitzhak Nakash, **An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura**, *Die Welt des Islam*, Issue No. 33 (1993), E.J. Brill, Leiden (1993), pp. 174 - 175

الميلادي، ويحتمل أن أن تكون تلك الممارسة قد انتقلت قبل ذلك التاريخ على يد خيالة الشيعة من المقاتلين القزلباش الذين أرسلهم نادر شاه إلى مملكة عود في حدود عام 1740م[1].

ومعلوم ان التطبير دخل مناطق شيعية أخرى في القرن العشرين، كما في لبنان، والبحرين، أما في السعودية فإن الممارسات الواضحة للتطبير جرت في القرن الواحد والعشرين، وهي اليوم أكثر وضوحًا من أي وقت مضى. وقد أخذ التطبير موقعه في صدارة الممارسات الطقوسية لدى شيعة السعودية بعد أن كان مجهولًا أو يخشى من ممارسته بسبب العنف الرسمي، وذلك في ظرف انفجار الهويات الخاصة في المملكة، بعد التحولات السياسية التي جرت في العراق، بحيث صارت المدن والقرى الشيعية في المنطقة الشرقية تتبع بعضها بعضًا في تسارع كل عام لإنشاء المواكب وممارسة التطبير، بالرغم من تحذيرات ودعوات عدد من رجال الدين المعارضة له.

ومثل التطبير، قضية الشبيه أو التشابيه/ التمثيل الديني لواقعة كربلاء، فمع أن التشابيه ظهرت في العراق وتطورت في إيران بشكل رئيس وتأثرت بالثقافة الفارسية، فإنها لم تدخل العراق ـ بنسختها الجديدة بعد النسخة البويهية البدائية ـ إلا أواخر القرن الثامن عشر. ويعتقد النقاش بأنه التشابيه في العراق (لم تتطور قط إلى حدودها القصوى كمسرح، وطبيعتها تختلف بشكل أساسي عما لدى الإيرانيين ما يعكس عمق التأثير القبلي العربي في المجتمع الشيعي العراقي). أما التمثيل المسرحي لكربلاء في لبنان فدخلها أواخر القرن التاسع عشر الميلادي على يد بعض الإيرانيين، ولم تأخذ شكلها النهائي قبل عام 1970. ودخل الشبيه إلى الآذريين في بداية القرن العشرين. أما شيعة الأناضول فلم يطوروا تقاليد التمثيل الديني. وبدىء بالتمثيل/ الشبيه في المواكب الشيعية جنوب الهند منذ أواخر العشرينيات من القرن التاسع عشر من قبل إيرانيين شيعة هاجروا من إيران إلى بومباي.

---

(1) Yitzhak Nakash, **An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura,** *Die Welt des Islam*, Issue No. 33 (1993), E.J. Brill, Leiden (1993), pp. 175-176.

والشبيه في البنغال وبيهار بدىء بممارسته هناك في المواكب منذ أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ولم يمثل على المسرح. لم يحظ الشبيه أيضًا بأهمية في مملكة عود الشيعية شمال الهند (1722 ـ 1859) بسبب التأثيرات الثقافية الهندية[1]. والتمثيل الديني/ التشابيه لم يكن معروفًا في بلد مثل السعودية، ولم يظهر إلا متأخرًا في عام 1996 في مدينة العوامية، قبل أن يتمدد إلى غيرها من المدن والبلدات في السنوات اللاحقة.

(1) Yitzhak Nakash, **An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura**, *Die Welt des Islam*, Issue No. 33 (1993), E.J. Brill, Leiden (1993), pp. 174 - 175

(3)
بيئة الطقوس

هناك علاقة وثيقة بين الطقوس والرموز المادية والشخصية من جهة، وبين المعتقد والأيديولوجيا من جهة ثانية. فمن رحم المعتقد يجري اشتقاق الرموز الشخصانية والتعبيرية، والطقوس السلوكية. كل عقيدة، وكل ديانة تمتلك القدرة على ذلك، لأنها في تماس مع المجتمع. حتى تلك المعتقدات والديانات التي تزعم محاربتها للترميز والرمزية والطقوسية (كالوهابية) لا تشذّ عن هذا. قدرة الأديان والمذاهب والأيديولوجيات على تصنيع الطقوس والرموز موجودة، وإن اختلفت البيئات والمجتمعات وحجم الطقوس المصنعة. ولذا نلاحظ أن الطقوسية كبيرة في تركيا والباكستان والهند واندونيسيا ونيجريا وحتى مصر، في حين أنها قليلة في السعودية. وفي الأخيرة هناك فرق بين الوسط والجنوب والشرق والغرب، من جهة حجم استهلاك أو انتاج الطقوس والرموز.

بعض البيئات والجماعات لها قدرة على (الصناعة) أكثر من غيرها. كأن تكون أمة تميل إلى الفن (التصوير والموسيقى والرسم) أو احتكت بعوالم شديدة التنوّع الثقافي والديني، بحيث تجد الفئة الاجتماعية أو الدينية نفسها مجبرة على ابتداع طقوس وشعائر، واستحداث رموز تعبيرية وتصويرية وشخصية تمنحها الهوية الثقافية الخاصة بها وتميّزها من غيرها. فالمسلم الهندي الذي يعيش بين ستة آلاف ديانة، غير المسلم في (نجد) بجزيرة العرب الذي (قد) لا يتعرض لضغط التنوع.

ثم إن بعض البيئات ذات تراث فني راق تعكسه على طقوسها ورموزها؛ ولأن عرب الجزيرة العربية (متخلّفون) في هذا المجال قبل

الإسلام وبعده، لم يدخل الفن في صلب ثقافتهم وطقوسهم، فكانت تماثيلهم وأصنامهم تمثل وجهًا بدائيًا، لكنهم عكسوا الآية فيما يتعلق بالشعر والخط، كفنين راقيين وأبدعوا فيهما.

وهناك بيئات معادية للطقوس، كما هي الوهابية. ليست القضية دينية كما يبدو لأول وهلة، بل لأن الوهابية كمنتج فكري خرج من الصحراء، من اللاحضارة، من بيئة قاسية كقساوة الصحراء نفسها، فكان منتجًا متشدّدًا حادًّا، لم تشذّبه المدنيّة حتى اليوم إلا قليلًا. والوهابية كمنتج قام في أساسه على التمايز عن الآخرين (أقصد المنتجات الفكرية الأخرى ـ المذهبية وغيرها) عبر رفض الرمزية والطقوسية والآثارية وعبر الدعوة لتدمير الآثار والضرائح والقبب والمساجد والمعالم التاريخية.

فالدعوة لمحاربة الطقوس والرموز من صميم التمايز بين الوهابية وغيرها من المذاهب، وبقاء تلك الطقوس أو إقرارها والتسليم بها، يعني فقدان التمايز. فما الوهابية بدون هذه الأمور؟ أي ما الذي يميزها من غيرها سوى هذه المعتقدات التي انعكست على تصرفات أتباعها وأفعالهم؟. ومع كل هذا، فإن الوهابيين ابتدعوا صورًا وأعلامًا، بل إن اللارمزية الوهابية هي (ترميز) في ذاتها؛ وللوهابية رموزها السياسيون من ملوك آل سعود حيث يحفظ تراثهم وأقلامهم وقصورهم ونظاراتهم وملابسهم وأسلحتهم؛ كما لها رموزها الدينيون من القدامى والمحدثين كابن تيمية وابن عبدالوهاب وآله (يسمون آل الشيخ) وابن باز وابن عثيمين وغيرهم.

لذا وجدنا الوهابية كأيديولوجيا تحارب الطقوسية والرمزية بأعنف ما تمتلكه من أسلحة كأحد أهم مبررات وجودها، لذا كان: تدمير القبب والبناءات والمساجد بعد احتلال الحجاز، ولذا كانت فتنة المحمل المصري في الثلاثينيات الميلادية الماضية، ووصفهم إياه: جاء الصنم، فيما الآخرون يرونه مبرر اجتماع، ورمزًا لمسيرة الحج من مصر والعراق والشام؛ فالمحمل في المقدمة، مثله مثل الراية ـ العلم، فضلًا عن أن تقديره كان بسبب حمل المحمل لكسوة الكعبة التي كانت تصنع في مصر وتهدى منها. ولذا كان الغلو الوهابي في تدمير مقابر الصحابة والتابعين، وكذلك بيت النبي ومكان مولده، وبيوت الصحابة، فضلًا عن تدمير المعالم

التاريخية في بدر وأحد والخندق وغيرها، ثم سعيهم لتدمير غار حراء، ثم المساجد السبعة، ومقبرة ومسجد علي العريضي في المدينة المنورة، إضافة إلى تدمير المراكز الأثرية الكثيرة في منطقة الجنوب، وغيرها كثير[1].

الوهابية (جافة) روحيًا وعاطفيًا، وإن مغالاة رجالها في مكافحة كل ما له علاقة بالطقوس بحجة البدع والشرك، جعلتهم يميلون إلى (النصب) والى تقزيم قيمة النبي ﷺ والصحابة وأهل البيت، فضلًا عن أن تلك المغالاة لم تخرج المجتمع النجدي بالتحديد من دائرة الهوس بالسحر والكهانة والجن والعفاريت وما أشبه، إلى حد أنه لا يوجد مذهب إسلامي قائم أو اندثر له تراث كتابي ورسائل متعددة متجددة وفتاوى كالسيل في مثل هذه المواضيع مثل الوهابية[2].

---

(1) انظر بعض النقاشات بين نخب الوهابية وغيرهم حول مسألة الحفاظ على آثار الرسول والصحابة في: د. عمر عبدالله كامل وآخرون، **لا ذرائع لهدم آثار النبوة**، بيروت 2003. والكتاب عبارة عن مجموعة مقالات ومناظرات حول مسائل تدمير الآثار الإسلامية في الحجاز، نشرت في صحيفة المدينة السعودية، وشارك فيها بعض مشايخ الوهابية كسعد الحصين والفوزان وغيرهما. وانظر أيضًا محاولات تثبيت أهمية الأماكن المأثورة في الحجاز من خلال كتاب الدكتور عبدالوهاب إبراهيم ابو سليمان، **الأماكن المأثورة المتواترة في مكة المكرمة - عرض وتحليل**، مؤسسة الفرقان، ط1، 2010.

ولقد وجدنا الوهابيين يمتلئون فرحًا بما فعلته الطالبان بتدمير تمثال بوذا (انظر فتاوى الشيخ العقلا) في موقعه:

(http://www.al-oglaa.com/?section = subject & SubjectID = 195

في 22/ 12/ 2009).

واعتبروا ذلك الفعل حربًا على الشرك، وكأن أحدًا من الصحابة والتابعين لم يرَ الأهرامات ولا بوذا من قبل، وكأنه اكتشاف وهابي لأول مرة! ؛ ثم انظر تدميرهم لقبة الإمامين العسكريين في سامراء، وتدميرهم من قبل لكربلاء في القرن التاسع عشر الميلادي، ومحاولتهم فصل حجرة النبي ﷺ ومكان دفنه عن المسجد، وغيرها من الأفعال التي لا تحصى.

(2) يكفي لمعرفة زخم الاهتمام بهذا الموضوع بمراجعة موقع الشيخ ابن باز على الرابط التالي:

http://www.binbaz.org.sa

في 21/ 7/ 2006

=

وقد تنبّه الدكتور علي الوردي، إلى حقيقة أن الطقوس عمومًا، لا تجد لها التربة المناسبة عند بدو الصحراء، بعكس بدو الريف المستقرين. فقبائل الريف يتأثرون بقصص المناقب والمظلومية، أما البدو فيحبون الاستماع إلى المناقب وليس إلى المآسي والمظالم، وإنهم لا يكترثون للموت ولا يبكون على أحد منهم، لأنه من شيم النساء، أما الرجال فللقتال والثأر. لعلّ هذا التحليل يقدم لنا تفسيرًا إضافيًا كيف اتخذت محاربة الطقوس عند الوهابية صفة دينية وليس اجتماعية. ولماذا تتشيّع القبائل المستقرّة في شرق الجزيرة العربية وفي العراق، في حين تبقى

= حيث سنجد الكراسات والفتاوى تحت عناوين عديدة مثل: الطريقة المباحة لعلاج المسحور؛ حكم الاستعانة بساحر لإخراج السحر؛ مدى صحة حديث: (تعلموا السحر ولا تعملوا به)؛ أسباب دفع ورفع السحر؛ هل الساحر يقوم بسحر أعين الجالسين معه أم يتعدى سحره؛ حكم من يرى ان السحر لا يضر ما دام انه لم يسبب شيئًا من المشاكل؛ ذكر السحر بعد الشرك وقبل القتل هل هو دليل على عظم خطره؟؛ الطريقة الشرعية للوقاية من السحر؛ أشكال الأذى التي يتعرض لها المبتلى بالسحر، وهل يؤثر في عضو الرجل؟؛ حكم تعلم حل وفك السحر عن المسحور؛ علاج السحر بعد وقوعه؛ فك السحر عن الزوج ليلة الزواج لما يسمى بـ: الربط عن زوجته؛ حكم الذهاب لمن يدعي انه يعالج السحر؛ إخراج الثعابين من البيت بالكلام الطيب ليس بسحر؛ مسألة في السحر؛ التحذير من قراءة كتب السحر والتنجيم؛ إبطال السحر؛ سؤال السحرة والعرافين، وعلاج السحر؛ قول: لا يحل السحر الا ساحر؛ من الاعتقادات الباطلة في التداوي من السحر؛ حكم اتيان الكهان ونحوهم وسؤالهم وتصديقهم؛ التعلق بالنجوم والأبراج والطالع؛ سحر الزوجة للزوج؛ حكم السحر والكهانة وما يتعلق بها؛ السحر وأنواعه؛ السحر والكهانة والتنجيم؛ تعليق على آراء العلماء المشاركين في ندوة السحر والسحرة؛ وجود السحر وكيفية الوقاية منه؛ حكم إذابة الرصاص بالنار ووضعه في ماء وصبه على رأس المسحور لابطال السحر؛ حكم علاج السحر؛ حكم قراءة كتب السحر والشعوذة؛ كيفية إبطال السحر؛ علاج السحر؛ حكم الذهاب إلى السحرة والمشعوذين؛ حكم تعلم السحر وحكم الكتب التي فيها تعليم للسحر؛ حكم إنكار السحر؛ السحر وتأثيره والذهاب إلى الساحر؛ علاج السحر بالسحر؛ هل وقوع السحر يخرج عن قدرة الله وارادته؛ علاج السحر والوساوس؛ رسالة في حكم السحر والكهانة؛ كتاب إيضاح الحق في دخول الجني في الإنسي والرد على من أنكر ذلك؛ كتاب السحر والخرافة... الخ.

القبائل البدوية بعيدة عن تأثير الطقوس والدعاية الشيعية. ويشير الوردي إلى ان نقد ابن تيمية للتصوف والتشيّع معًا لم يغير في الأمر شيئًا وأن آراءه لم تنجح إلا في صحراء العرب عبر ابن عبدالوهاب(1).

ما أردنا توضيحه هو أن الطقس الديني في جانب أساس منه منتج (أيديولوجي ـ تاريخي ـ اجتماعي). بمعنى أن الطقوس هي أحد أهم تمظهرات المعتقد، وأن الأيديولوجيا أو العقيدة تقوم على طقوس، وقد (تستوحي) طقوسًا أخرى من ثقافة الجماعة وتاريخها. فالمعتقد لا يعيش خارج إطار معتنقيه وتطورهم، ولذا فهو يتشكل بصور أخرى طقوسية ورمزية تختلف من بلد إلى آخر، بل من منطقة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر.

فالممارسات الطقسية في أندونيسيا أو الهند أو ماليزيا أو إيران أو المغرب أو تركيا أو نيجيريا، تتداخل فيها عناصر دينية (الإسلام) وعناصر من البيئة نفسها تاريخية واجتماعية، ويجري التأكيد على رموز وأشخاص مختلفين من بلد إلى آخر. فإذا كان ابن عبدالوهاب أثيرًا في نجد السعودية، فإن سلفيي الشام والمغرب وربما الباكستان لهم رجالهم الخاصون بهم. في مصر، قد يهتم الناس بعمرو بن العاص، وفي العراق بعليّ، وفي الشام بمعاوية، وفي إيران بسلمان الفارسي إضافة إلى الامام الرضا عليه السلام ومتعلقاته (إخوته وأخواته وأبنائه)، وهكذا يختلف الأمر في بلدان أخرى. إن صوفيًا أو فاتحًا سياسيًا، أو معركة محلية ذات طابع وطني أو ديني يدخل ضمن نسيج الهوية (وقد لا تكون بعيدة عن الإسلام من جهة متعلقاتها السياسية والدينية) لذلك المجتمع، وعلى أساس ذلك يُصنع الطقس، وتُقام الذكرى، ويُرمّز الأشخاص.

المعتقد يتأثر بالمكان، بلغة الناس وظروفهم الاجتماعية، بثقافتهم السابقة على إسلامهم. ولأن الطقوس والرموز أوسع بكثير مما يأتي به المعتقد، فإن الأخير يدخل كمكون ثقافي ضمن مكونات أخرى للطقس.

---

(1) د. علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، بغداد 1965، ص 234 ـ 235، 238 ـ 239.

كما الإسلام نفسه، فإن طقوس التشيّع كما طقوس المذاهب الأخرى والمتصوفة، قد كيّفت نفسها مع مختلف الأثنيات والأحوال النفسية، تماشيًا مع اختلاف المعتقدين وخلفياتهم الثقافية والدينية والاجتماعية. لقد اتخذت الطرق الصوفية ـ مثلًا ـ صورًا متعددة من بلد إلى آخر، وظهرت بأشكال فنية موسيقية وشعرية إلى جانب الرقص الديني، بحيث ميّزت هذه الطريقة الصوفية أو تلك نفسها من الطرق الأخرى. وحتى الطريقة الواحدة، فإن نكهتها في بلد ما تختلف عنها في بلدان أخرى. أحد الباحثين في الطريقة القادرية لاحظ أنها في حقبة توسعها قد طورت العديد من الطقوس والابتهالات، خصوصًا بعد أن انتشرت في تركيا ومصر والهند وأفريقيا. لقد حافظت على بعض الطقوس التي عزيت للمؤسس الأول الجيلاني، لكن رموزًا وطقوسًا أخرى صارت تميّز مناطق دون أخرى. فالقادرية التركية اعتمدت وتبنت الوردة الخضراء كرمز لاتباعها في تركيا. وفي مصر فإن أتباع الطريقة القادرية يستخدمون العمامة البيضاء والعلم الأبيض. وفي المغرب يقرأ بعض القادريين الذكر بصحبة الآلات الموسيقية. وفي طنجة يقدمون ديكًا أبيض للزاوية، ويعتبرونه (محررًا) فلا يذبح[1].

وللتوضيح أكثر، فإن إحياء المولد النبوي طقس ديني، لم يصنعه المعتقد وحده، وإنما تداخلت معه ثقافات اجتماعية، ولهذا فالاحتفال بالمولد يتشكّل حسب البلد الذي تُبنى فيه، فالبهارات مختلفة بين إحياء المولد لدى الشيعة والسنة، وبين الشيعة أنفسهم، كما بين السنّة. فطقوسيات المولد الذي يقام في الحجاز والأطعمة التي تقدم تختلف عنه في مصر، والمولد في الباكستان غير ذاك الذي يجري في تركيا، والذي يجري في أندونيسيا من طقوس يختلف عما هو في نيجيريا[2]. والتضحية في العيد

(1) Nizami, Khaliq Ahmad, The Qadiriyyah Order, in: Nasr, Seyyed Hossein ed., Islamic Spirituality: Manifestations, (New York, 1997), pp. 22-23

(2) للتعرف إلى تفاصيل الاحتفالات بالمولد النبوي وطبيعة الطقوس في تركيا مثلاً، واختلافها بين النساء والرجال هناك، انظر:

Nancy Tapper; Richard Tapper, The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam, Man, Vol. 22, No. 1, (March, 1987), pp. 69-92.

النقطة المركزية في الاحتفال بمولد النبي هي قراءة قصة المولد شعرًا، =

تختلف طريقة أدائها وطقوسها وأطعمتها بين المغرب وسومطرة في اندونيسيا، وكذلك الأمور العبادية الأخرى[1].

= وتبدأ بولادته ﷺ وحياته كطفل، ثم بعثته، ومعراجه، وكراماته ومعجزاته، الخ. والاحتفالات بالمولد وطقوسياته لم تعد محصورة في يوم المولد بل في المناسبات الأخرى ذات الطابع الاجتماعي أو الديني التي تجري في كل ايام السنة، أي إنها ليست محددة بوقت. وعادة ما يقرأ مولد سليمان جلبي، أي كتاب أشعاره الذي يمجّد فيه مولده ﷺ والذي نشر في حدود عام 1400م. ومولد جلبي كله شعر، وهو مقسم إلى اجزاء ويحتوي جملاً عربية، ونصوصًا قرآنية، وهو مقسم كأجزاء، كل قسم منها يهتم بتطور حياته ﷺ. تجدر الإشارة إلى أن المولد النبوي صار احتفالًا رسميًا منذ عام 1588. انظر المصدر: ص 73، 84.

(1) حول هذا الأمر: الفروق في (الأضحية) بين المغرب وسومطرة، انظر مثلًا:

John R. Bowen, On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Morocco, American Ethnologist, Vol. 19, No. 4, (Nov., 1992), pp. 656-671.

من بين المفارقات أو الملاحظات التي تقال في هذا المقام، أن النساء في المغرب يقمن بتحنية (الحنا/ الحنة) الكبش قبل ذبحه، ويعتبر ذلك تطهيرًا له، وليكون جاهزًا للتضحية. وبعد ذبح الكبش تقوم النسوة بجمع الدم لاستخدامه لفترة طويلة لحماية المنزل ومقاومة الامراض. ومع ان الفاصلة بين عيد الأضحى وعاشوراء قليلة زمانيًا، فإنه تقام في المغرب بمناسبة عاشوراء سلسلة من الكرنفالات والحفلات التنكرية، حيث يتخذ الرجال صورة المرأة واليهودي والعامل وشخصيات اخرى، وبعضهم يلبس جلد الكبش المقدس الذي ذبح في العيد (المصدر ص 658 ـ 659).

أما في سومطرة كما في احدى قراها (اساك) وخلافًا للمغرب فإن النساء والرجال يقومون بالتضحية يوم العيد، ويضحون بكل انواع الحيوانات والطيور: الدجاج، البط، الخراف، الماعز، الجواميس التي تذبح في الغالب على مشهد من الناس وتكون باسم كل أفراد البيت، وتسمى وليمة العيد هذه بـ (صمدية) من كلمة الصمد: الخالد. اما الـ (كندوري) فوليمة المساء يتخللها قراءة القرآن، وتقام في المولد النبوي وفي المناسبات الدينية الاخرى كعيد الفطر، وكأداء للنذور، أو تقام على ارواح الموتى وغيرها. ويعتقد السكان في سومطرة بأن الأضحية تفيد كل من ضحي من اجله، بحيث يستطيع ان يستخدم ما ضحّى به في يوم المحشر، فإن كانت خروفًا امكن لشخص واحد ركوبه، وإن كانت جاموسة فيمكن لسبعة ركوبها، ومن هنا يحرص الآباء بشكل كبير على الاضحية بجاموسة أقله مرة =

وهكذا فالمكان والبيئة لهما أثرهما في طبيعة المنتج الفكري والطقسي والرمزي. فالإنتاج وإعادة الانتاج للأفكار يلحظ تبيئتها ضمن محيطها المحلي. فالشارح والمفسر والمفكر والزعيم الديني والسياسي هم أبناء بيئتهم، وما يفعلونه (في إطار الأيديولوجيا ـ عبر توسعة فضائها أو تضييقه) له استهداف محدّد في الجماعة التي يعملون في إطارها. ولذا لا تُحاكم الأفكار ولا الطقوس ولا الرمزيات من خلال صحتها وخطئها وفق المعايير الدينية فحسب، وإنما بالنظر أيضًا إلى مكان الإنتاج، وطبيعة المجتمع، وتاريخه وثقافته؛ مع ملاحظة ان المعايير التي يحتكم اليها في مكان ما تختلف عنها في مكان آخر.

الجذور العراقية للطقوس الشيعية

نشأ التشيّع على أرض عربيّة[1]، وقادته وأئمته عرب. وحين نشأت الطقوس فإنما نشأت على أرض عربية، وقد مرّت تلك الطقوس الشيعية بمحطات تطور انفجاري أربع، ثلاث من تلك المحطات تمّت على أرض العراق، كما سنرى في فصل قادم. وهذا يشير إلى حقيقة أن الطقس الشيعي له ارتباط قوي بالأرض العراقية، سواء في طقوس التشيّع الأولى، أو في انفجارها الأخير ومحطتها النهائية التي جاءت بعد الاحتلال الأميركي للعراق 2003. ولما كانت طقوس التشيع الأولى ولدت في بيئتها الخاصة/ العراق، أُمكن القول إن تلك الطقوس كانت عراقية على نحو قاطع. لكننا نستدرك القول هنا بأننا لا يمكن أن نقطع بـ (عروبة) كل تلك الطقوس، ولا بـ (إسلاميتها) كلّها من جهة الجذور. فليس كل سكّان العراق كانوا عربًا، ولا كانوا جميعًا مسلمين، وبالتالي لا بدّ أن نرجّح قدرًا من التأثّر بطقوس العراق القديمة، أي طقوس ما قبل الإسلام.

حتى المسلمين من العراقيين، أو من قطن العراق، بداية تمصير مدنه

= له ولعياله، وان زادت فللوالدين، وللحفدة أيضًا. هذا الموضوع يشغل بال الناس، وبعضهم يتأسف بأن اهله لم يوفروا له أدوات النقل الكافية يوم القيامة (المصدر ص 660 ـ 662).

(1) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, p. 212.

الرئيسية (الكوفة والبصرة) لم يتخلّصوا بالضرورة من كامل موروثاتهم الدينية والطقسية القديمة، وهذا ينطبق على موجات النزوح العربية المكثّفة التي جاءت من اليمن بالتحديد، وهي موجات لم تتوقّف عند المدينة المنورة حيث مركز الخلافة الراشدة فتصفّي بعض موروثاتها الدينية القديمة، بل اتجهت بشكل مباشر إلى المدن التي مصّرت حديثًا، وبالتحديد الكوفة، وبالتالي فلنا أن نحتمل أن المهاجرين العرب إلى العراق، حملوا معهم إلى مقرّ هجرتهم تراثهم الديني والطقوسي القديم الذي تأثّر بتراث المسيحية المونوفستية وغيرها، قبل أن يدخلوا في الإسلام بنسخته الشيعية[1].

والأمر نفسه ينطبق على سكان العراق الأصليين آنئذ، سواء من الذين أسلموا من الموالي، أو الذين بقوا على دياناتهم ولغاتهم الخاصة بهم كالمندائيين. هؤلاء جميعًا لم يكونوا (متأثرين) فقط بالموج الإسلامي وعقائده، بل كانوا أيضًا (مؤثرين) في نظرائهم من المسلمين القاطنين معهم الأرض نفسها، طقوسًا وفقهًا ومعتقدًا[2]. واستمرت التأثيرات المتبادلة بين الأديان والمذاهب (حتى المتنافسة منها والمتعادية) ولاتزال قائمة حتى اليوم[3].

---

(1) William M. Watt, Islam and the Integration of Society, (Great Britain 1961), pp.104-106

(2) W. Tucker, al-Mughira and The Mughiriyaa, *Arabica*, Issue No. 22, 1975, pp. 39-40; R. P. Buckly, The Early Shi'ite Ghullah, Journal of Semitic Studies, Oxford University Press, Autumn 2: XLII (1997). p. 317; Heinz Halm, *Shi'ism*, (Edinburgh, 1991), p. 157.

(3) فيما يتعلق بتأثيرات الإسلام في التراث الديني المسيحي، انظر مثلًا كيف أثرت قصة الإسراء والمعراج في التراث المسيحي فيما يتعلق بالعالم الآخر، أو الآخرة.
Theodore Silverstein, Dante and the Legend of the Miraj: The Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the Otherworld, Journal of Near Eastern Studies, Vol. 11, No. 3, (USA, July, 1952), pp. 187-197.
ولاحظ باحثان في دراستهما لاحتفالات المولد النبوي في تركيا، تشابهًا في الرؤية بين المسيحية والإسلام: آمنة ومحمد، مريم والمسيح، كما لاحظا تقاربًا بين قصة المعراج، والإيستر. انظر:
Nancy Tapper & Richard Tapper, op. cit., pp. 84-85.
وكان إسحاق نقاش، اليهودي العراقي، قد حاول المقاربة بين طبيعة =

لقد كان العراق ولا يزال متعدّد الأعراق، متنوعًا في الأديان والثقافات، وكان بؤرة سياسية صاخبة لكل التيارات الطامحة إلى السلطة، وقد انعكس هذا التنوّع والتعدّد على كل الأفكار والدعوات والمذاهب التي برزت أنويتها آنئذ، حيث تأثرت بمحيطها وأخذت قليلًا أو كثيرًا مما لدى الديانات والأقوام الأخرى، أو تأثرت بها بصورة من الصور. ولم يكن التشيّع بدعًا في هذا، فهو قد تأثّر بذلك المحيط، وكانت طقوسه الأولى مستوحاة من تلك البيئة، قبل أن تضيف اليه البيئة الإيرانية ـ بشكل مكثّف ـ ما لديها من تراثها الخاص.

إذن، استظلت الطقوس الشيعية ـ والسنيّة أيضًا ـ ببيئة العراق الثقافية والحضارية للإسلام، ولكن بحضور الديانات المتعددة بما فيها المسيحية واليهودية، مع ملاحظة وجود تراث عراقي آشوري وسومري وبابلي وغيره غارق في الزمان السحيق[1]. استظلّ الطقس الشيعي بالإسلام باعتباره حاكمًا مسيطرًا غالبًا على كل الفئات التي دخلت حديثًا فيه، أو التي لم تدخل فيه؛ ووجدت من سماحة الإسلام فرصًا كثيرة للاستمرار في دياناتها السابقة. ولكن الطقس الشيعي، في الوقت نفسه، لا بدّ وأنّه استعار من تلك البيئة الدينية المتعددة الخصبة ما شاء له أن يستعير، مؤطرًا ومستوعبًا ما لدى الآخرين منه.

لهذا نجد أن طقوس الشيعة الأولى التي استمرت حتى اليوم لها ما

= القراءة الحسينية وما تتضمنه من أشعار في ذكرى عاشوراء من جهة الوظائف التي تؤديها، وبين ما كان يقوم به اليهود في قراءتهم Passover Haggadah في ذكرى هجرة الإسرائيليين من مصر. وقال بأن كلتي الممارستين الشيعية واليهودية تستهدفان تحقيق تأثير مستمر في الجمهور، يتخطى حدود زمن الطقس نفسه، ويأخذ المشارك في الطقس وكأنه كان مشاركًا في تلك الهجرة الإسرائيلية. وهذا تجد له التأثير نفسه عند الشيعة أنفسهم، في احيائهم طقوسهم، عبر قصائد مؤثرة. انظر:

Yitzhak Nakash, An Attempt to, p. 164.

(1) انظر كتاب: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، اشراف جفري بارندر، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، من سلسلة كتاب **عالم المعرفة**، الكويت 1993. خصوصًا الفصل الأول: بلاد ما بين النهرين، ص 11 ـ 30.

يماثلها عند الديانات والأمم السابقة الأخرى. فالأشكال الطقوسية مثل البكاء (النحيب) وجد في جميع المجتمعات الدينية الكبيرة في العراق مثل: اليهودية والمسيحية. فالمسيحيون كانوا يعولون أثناء صلواتهم لتصفية أجسادهم من الخطيئة، وهذا النوع من النحيب والعويل كان معروفًا في اليهودية العراقية والإسلام العراقي. وقد استخدم هالم كلمة (موازيًا)(1) بدل (مماثلًا أو متطابقًا أو استعارة أو استيرادًا) في أكثر من موقع، نظرًا إلى حقيقة أن الطقس حين يُستعار، فإنه لا بدّ أن يؤطر ضمن الثقافة الدينية الإسلامية، أي تتم تبيئته إسلاميًا. وهناك مئات الطقوس يقوم بها مسلمون في أنحاء مختلفة من الأرض لها علاقة بتراثهم السابق قبل دخولهم الإسلام، فأدخلوا بعضًا من ذلك إلى تراثهم، ولوّنوا به طقوسهم، كما أفكارهم وثقافاتهم(2).

تتبع باحثون جذور طقوس المرأة في آسيا الوسطى، فوجدوا أنها تتضمن ممارسات طقسية شامانية من ديانتهم السابقة التي كانت سائدة في تلك الأرجاء كما في تركيا، ورأوا أن غزو الأيديولوجية الإسلامية أدّى إلى تدمير أكثر الشعائر والطقوسيات الشامانية الأصلية حين تم ربطها بالإسلام نفسه، فأخذت الطابع الإسلامي بصفته الطقوسية الصوفية خصوصًا النقشبندية والقادرية(3).

ومن هنا قيل بأن الطقس العاشورائي، وبالنظر إلى بيئته العراقية، تأثّر في بداية نشأته ـ خصوصًا فيما يتعلق بالنحيب والنواعي ـ بالتراث السومري ومن بعده البابلي، حيث العويل على إله الربيع القتيل (تموز)، وحيث المواكب التي كانت تخرج أول الربيع في طقوس تشبه طقوس عاشوراء،

---

(1) Heinz Halm, op.cit., pp. 31-32, 42, 85.

(2) لتوضيح تأثير معتقدات ما قبل الإسلام في الطقوس الاجتماعية وغيرها، انظر مثلًا تأثير الشامانية في الطقوس الإندونيسية في:
Jane Monnig Atkinson, The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Rituals, *American Ethnologist*, Vol. 89, No. 2, (June, 1987), pp. 342-355.

(3) Nadira Azimova & Deniz Kandiyoti, The Communal and the Sacred: Women's Worlds of Ritual in *Uzbekistan, Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 10, Issue: 2, Year: 2004. P. 327+

فقد كان يتخلل تلك المواكب النحيب والنشيج وتقطع الشهيق والزفير ومدّ الصوت أو خطفه؛ وكانت الناعيات السومريات يؤدين النعي أداء حزينًا موجعًا، وكانت الألحان الحزينة تستخدم في المناسبات الحزينة في المآتم وإحياء الذكرى، وهي لا تختلف عما تقوم به في الوقت الحاضر (العدادات أو الملايات)، وعلى أساس بعض هذا التراث تطور فنّ النواعي بعد واقعة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين عليه السلام[1].

في الاتجاه نفسه، توجد إشارات إلى وجود علاقة (ما) بين الطقس الديني الإسلامي والطقوس الدينية للديانات التوحيدية الأخرى، المسيحية واليهودية، كما في موضوع الحج والصوم وغيرهما. هذا التشابه قد يشير إلى وحدانية المصدر (الله)؛ فالصوم موجود لدى كثير من الديانات: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 183]، وكذلك (الحج) الذي يشار اليه بالحج (الإبراهيمي) حيث كان موجودًا قبل الإسلام، ولدى اليهود شيء شبيه بالكعبة اسمه (دبير) يطوفون حوله أيضًا.

لكن التشابه في الطقوس التي ليس مصدرها المباشر (إلهيًا) يعود إلى الاستنساخ والتقليد، ويعتمد في أساسه على تقارب (المبدأ) أو (الظرفية) وهناك تأثيرات مشتركة بين أتباع الديانات التوحيدية. ففكرة التوابين من جهة معاقبة الذات على خذلان الحسين، جاءت على أساس (التكفير عن الذنب المقترف بحقّ الحسين)، واستخدموا الآية الكريمة: (فاقتلوا أنفسكم) التي نزلت بحق بني اسرائيل (تطهيرًا) لأنفسهم المريضة بقتل الأنبياء وخذلانهم. في حين أن فلسفة إيذاء الذات، عبر جلد الجسد، عند المسيحيين لم تأت على أساس (التكفير عن الذنب) وإنما (تطهيرًا للذات والمواساة) للمسيح الذي افتدى بنفسه البشرية، حسب تفسيرهم. زد على ذلك، فإن الرموز الطقوسية في الديانات التوحيدية تجد من يقارن بينها، بمن فيها الرموز النسائية، كأن تعقد المقارنة بين فاطمة الزهراء، وراشيل، ومريم، للبحث

---

(1) عبدالإله الصائغ، الشاعرة فدعة الزيرجاوية، موقع كتابات، على الرابط:
http://www.kitabat.com/i28760.htm
في 2011/10/07

عن المتشابهات في حياتهن ومعاناتهن، ونقاط الافتراق في الصور التي رسمت عنهن وغير ذلك[1].

بالطبع وجد بين الكتاب والباحثين من يغالي في تأثير الديانات في الطقوس الإسلامية/ الشعائر وفي الطقوس المذهبية الشيعية، خصوصًا طقوس عاشوراء، التي يشار دائمًا إلى أن بعض فصولها إنما استوحيت من تراث المسيحية واليهودية، وقد يصل الأمر ببعضهم إلى حدّ الإسفاف في الربط بين دماء عاشوراء ونبيذ الكنائس![2]، بالرغم من أن هناك جهدًا بالغًا من قبل الشيعة لمحاولة تأصيلها على أنها صناعة شيعية مدعومة بتراث الأئمة في أفعالهم وأقوالهم. وبالرغم من محاولات الوهابيين ربط التشيّع عمومًا بـ (اليهودية والنصرانية) لإخراج الشيعة من دائرة الإسلام، زعم باحثون غربيون، من خلال التراث الشيعي، أن الشيعة أشدّ وطأة في النظرة إلى أتباع تلك الديانات السماوية، بالمقارنة بالسنّة[3]!.

وبرغم أن الاستيحاء أو حتى الاستنساخ والتقليد حقيقة واقعة لا يمكن نكرانها، بغض النظر عن حجمها، وهناك الكثير من الكتابات الشيعية تشير إلى تأثير أقوام، أو معتقدات أخرى، في الطقس العاشورائي بسبب الاختلاط المباشر بين أتباع تلك الديانات مع المسلمين، خصوصًا في العراق.. مع

(1) Susan Sered, Rachel, Mary, and Fatima, *Cultural Anthropology*, Vol. 6, No. 2, (USA, May, 1991), pp. 131 - 146.

(2) انظر: زياد عبدالله الدريس، سوسيولوجيا الدماء الدينية: ثنائية المسيح/ الحسين، جريدة **الحياة**، 5/ 1/ 2010. حيث اعتبر التشيع ديانة مستقلة عن الإسلام أو لا علاقة لها به ـ كما المسيحية، ونضحت مقالته بالسخرية: (تتمحور الديانتان، المسيحية والتشيع، في حادثة جوهرية واحدة تم بناء كل عناصر الديانة عليها، ونفي هذه الحادثة أو التشكيك في بعض أحداثها يهدد كل أركان الديانة بالسقوط!). ترى هل هناك علمية في مقارنة الكاتب النجدي واستنتاجه من أن (الثالوث المسيحي: الرب... مريم العذراء... المسيح، يقابله ثالوث شيعي مماثل له في التمحور والتعظيم والقداسة المطلقة: علي، فاطمة، الحسين)؟! وهل يمكن عقلًا وعلمًا المقارنة بين النبيذ الذي يشرب في الكنيسة، وبين الدم الذي يسفك في يوم عاشوراء؟

(3) Ignaz Goldziher, op.cite, p. 215.

هذا، فإن من المهم التأكيد أن تأثير ذلك الاختلاط شمل كل المسلمين، وتعدّى مسألة التأثير في طقوس فئة مذهبية، ولذا تحفل إشارات الكتاب المسلمين إلى ما يسمونه بـ (الإسرائيليات) التي اقتحمت فضاء التراث الإسلامي. حتى الفقه الإسلامي كان متأثرًا ببيئته، حيث أثر التنوّع الثقافي في فهم المسلمين للنصوص وفي الأحكام الفقهية، ويمكن إيراد مثل واضح في هذا الصدد، وهو تأثر فقه الأوزاعي الشديد ـ في وقت مبكّر من القرن الثاني للهجرة ـ بالتراث والمعتقدات الرومانية[1].

هناك كتابات أيضًا، أشارت إلى تشابه بين طقوس عاشورائية وطقوس مسيحية ويهودية وحتى هندوسيّة. على سبيل المثال: التشابه في إيذاء الذات بين المسيحيين ونظيره عند الشيعة، وتشابه المشي على الجمر عند البوذيين، وقد أوردنا في الفصل الرابع جانبًا من الطقوس التي تعمّدت الدولة الصفوية استيرادها من أوروبا الشرقية على النحو الذي أوضحه بلا لبس الدكتور شريعتي. والزحف على البطن، وبالرغم من أنه تراث قديم في أديان متعددة كديانة التيبت البوذية، حيث يحج الناس إلى معبد في العاصمة (لاهاسا) وهم يزحفون على بطونهم.. فإن ما يقوم به بعض الشيعة في هذا الأمر جاء من القوقاز، وإن لم ينتشر، ويرجح أنه من تراث الشامانية[2].

لكن استنساخ الطقس يتطلب أمرًا مهمًا للغاية وهو تبيئته وتنسيجه في الثقافة الخاصة. فحين استورد أحد الأشخاص (محمد كاظم القزويني) قبل بضعة عقود فكرة المشي على الجمر بعد زيارة له للهند، وبدأ بترويجه في كربلاء، فإن الطقس رغم أنه لم ينتشر عند الشيعة لا في إيران ولا لبنان

---

(1) سبق أن بحث الدكتور الشيخ جمال المناع هذا الأمر في رسالة دكتوراه، والمناع كان إمامًا لمسجد ريجنت بلندن في ثمانينيات القرن الماضي، وكان استاذًا في الكلية الإسلامية بغرب لندن.

(2) يعتبر الزحف في الشامانية رياضة تستهدف اعادة بناء الجسد، وإيجاد التوازن بين جانبي الدماغ الأيمن والأيسر، وهي تؤدي إلى وضوح ذهني أكثر واستعادة الحيوية والطاقة. انظر:
http://www.shamanschool.com/resources/articles/tenrestoreu.html
في 12/ 4/ 2011

ولا حتى في المدن العراقية غير لدى البعض في كربلاء، كان يشير إلى المعنى المراد إيصاله، وهو يختلف عن معناه الأصلي عند صنّاعه والمستورد منهم.

بمعنى آخر، فإن ما يستعار هو (صورة) الطقس، ليخدم فكرة (المستورِد). أصل فكرة المشي على الجمر وجدت في الهند منذ آلاف السنين، وجاءت كطقس أو شعيرة دينية سميت شعيرة المرور (rite of passage) وهي تمثل اختبارًا للمؤمنين وصبرهم على المكاره، ومدى شجاعتهم وقوتهم؛ ولكن هذه الشعيرة/ الطقس تحوّلت فيما بعد إلى غرض رياضي روحاني هدفه قهر الخوف عند الأفراد عبر استمداد العون من القوى الروحانية؛ وتمارس طقوسية المشي على الجمر في الديانة البوذية، ولدى أقوام متعددين في اليابان وماليزيا وجنوب أفريقيا ولدى بعض مسيحيي اليونان فضلًا عن الهندوسية[1].

أما من استورد طقس المشي على الجمر إلى كربلاء، فقد أراده واستخدمه لغرض محدّد: المشي على الجمر يوضّح مشهدًا من يوم عاشوراء، وقد كان يوم هجير، وأرض المعركة ملتهبة، فكأن المشي على الجمر يتشابه مع مشي الحسين وأصحابه على «رمضاء» أو «بوغاء» كربلاء. هنا يكون المشي على الجمر استذكارًا لذلك المشهد، وتضامنًا مع آل البيت في مصابهم في ذلك اليوم.

وإذا كان الصفويون قد استعاروا من المسيحيين صورة إيذاء الذات بالسلاسل، فإنما للتعبير عن أمرٍ مختلف؛ أي إنهم استخدموا ذلك في الأصل كأداة تعبيرية عن (مواساة الإمام الحسين).

---

(1) هناك العديد من الدراسات والأبحاث حول طقوس المشي على الجمر، انظر مثلًا:

Rohan Bastin, *The Domain of Constant Excess: Plural Worship at the Munnesvaram Temples in Sri Lanka*, (New York, 2002).

حول ممارسة اليونانيين المسيحيين لطقس المشي على الجمر، انظر الفصل السادس من كتاب:

James McClenon, *Wondrous Events: Foundations of Religious Belief*, (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994).

أما الفنون المسرحية الشعبية (التمثيل/ التشابيه) فهي في مجملها صناعة شيعية ظهرت في العراق في العهد البويهي. ويبدو أنه كان صعبًا ظهور هذا اللون المسرحي في بيئة غير مختلطة، أو بيئة لا يوجد بها إرث حضاري عريق. ولعلّي أكثر ميلًا للقول إن بدايات التمثيل الديني التي ظهرت في حدود منتصف القرن الرابع الهجري كانت متأثرة بأجواء وتراث غير عربي، لأن العرب عمومًا لا يمتلكون إرثًا تصويريًا ولا صوريًا كما هو لدى غيرهم من الأقوام. لكن تمّت عملية التمثيل بشكل سريع، وتخطّت الشيعة في بغداد ليقوم سنّتها أنفسهم بممارسته كما في تمثيل (يوم الغار) و(يوم مصعب بن الزبير) وتمثيل (واقعة الجمل).

تلك المشاهد التمثيلية كانت بدائية لم تتطور عند سنّة بغداد، لأن ما فعلوه كان مجرد ردّ فعل على ما قام به الشيعة: (يوم الغدير وغيره)، في حين تطوّر التمثيل لدى هؤلاء الأخيرين حين جاء الصفويون وأعطوه دفعة هائلة، فصار يقام في كل المدن الكبيرة.. في الساحات العامة وفي التكيات الصوفية؛ ومن هناك جرت (إعادة تصدير) التمثيل مع إضافاته الكثيرة إلى العراق والهند وغيرهما. لكن شيعة دول شبه القارة الهندية بالذات لم يتبنّوا طقس التمثيل العاشورائي كاستنساخ أعمى، بل أضافوا عليه نكهتهم النابعة من بيئتهم وتراثهم الخاص.

إن أصل التمثيل جزء من تراث المنطقة، العراق بدرجة أساس، والشيعة بصورة خاصة، ثم جرت عليه إضافات من قبل الصفويين، فحدث ما يشبه الولادة الثانية للمسرح الديني، ولم تكن تلك الولادة صنعًا صفويًا خاصًا، بل إن الصفويين استوردوا الفكرة مرّة، والشكل مرة أخرى من كنائس مسيحية، جرى عليها التعديل لتناسب الهدف والمذاق الديني الشيعي، وقد أشار شريعتي إلى وجود رجل دين كان يساعد (وزير الطقوس) الصفوي على تنسيج المستوردات الطقسية في التراث الديني والثقافة الإيرانية.

واعتبر د. علي الراعي، التمثيل الديني الشوارعي الذي يقام في بغداد لتمثيل مأساة الحسين أنه: (وبكل المقاييس المسرحية المعروفة اليوم يعتبر ضربًا من ضروب تمثيل الشوارع الذي تشترك فيه الجماهير، وتؤدى فيه قصة

درامية واضحة تحمل معاني مختلفة لمن يشتركون فيها. وهي في حالة استشهاد الحسين مأساة كاملة، قصة وحوارًا وملابس ووقائع)[1].

ينبغي التذكير هنا أن التمثيل عند المسيحيين أخذ شكلًا ونسقًا مختلفين، وحين تطوّرت طقوس التمثيل الديني إلى (المسرح الثابت) انقرض هذا الفن. لقد كانت مدينتا يورك York وجستر Chester بإنجلترا مركزين دينيين في القرون الوسطى. وكان السكان يقومون في عيد الفصح (الإيستر) بتمثيل أهم قصص الإنجيل ابتداءً من خلق الله للكون، قصة آدم وحواء، وقصة نوح، وقصة إبراهيم وابنه إسحق (وليس إسماعيل)، وانتهاء بتمثيل قصة صلب المسيح (crucifixion) التي يعتبر تمثيلها الذروة في العمل المسرحي الدرامي الشعبي الذي يجري كل عام من قبل السكان، والذي يستمر بصورة متواصلة من الصباح إلى المساء. بالطبع هناك قصص يصعب تمثيلها، فلذا أهملت مثلًا قصّة يونس والحوت، وكذلك لم يكن بالإمكان تمثيل الخالق عز وجل، فكان يجري التمثيل عند الفجر قبل طلوع الشمس ثم يمثل الخالق بالهالة الضوئية وصوت خلفي رخيم.

كان بناؤو السفن هم من يشرف على تمثيل قصة نوح، وكانوا يبنون سفينة حقيقية ولكن مصغرة ثم يجري تفكيكها بسرعة، ويعاد تركيبها في العرض الثاني في موقع آخر من المدينة، وهكذا. وفي يورك كان هناك ما

---

(1) د. علي الراعي، **المسرح في الوطن العربي**، دار المعرفة، الكويت 1979م، ص 304. وينقل الراعي عن د. الزبيدي في كتابه المسرحية العربية في العراق حول التمثيل الديني: (كان التمثيل يجري بصورة حية فتنصب الخيام في الساحات، وبخاصة الساحات المحيطة بأضرحة الحسين والعباس في كربلاء، أو في صحن الكاظمية وجامع الخلاني في بغداد، فيرتدي الأمويون الملابس الحمراء، بينما يرتدي الحسين وأصحابه الملابس الخضراء ويحمل الطرفان الرماح والسيوف والدروع والأقواس والسهام، وتشخص المعارك والمبارزات وبخاصة بين الشخصيات الرئيسية. ولا يقتصر المشهد على الحركات التشخيصية الصامتة كالهجوم والدفاع وإظهار شجاعة وجلد الحسين ورجاله، وآلام وفجيعة النساء والأطفال من جهة، وقساوة الأمويين ورجالهم من جهة اخرى.. بل كان يجري بالإضافة إلى ذلك حوار وكلام بين الشخصيات الرئيسية المذكورة... وكانت المواكب تسير وبضمنها جثث القتلى وكانت تصنع من قماش يحشى بالتبن).

يشبه الحرفية في تمثيل كل قصة من القصص الدينية، حيث تولّت مجموعة النجارين تمثيل مقطع الصلب، وكانوا المسؤولين عن متابعة تفاصيل نوعية الخشب الذي صلب عليه المسيح، ونوعية المسامير التي غرزت في يديه ورجليه. ومثل هذا النوع من التمثيل كان موجودًا في أكثر من بلد أوروبي، وهو يعتبر الجذر الأول للدراما (المسرح) ويطلق عليها: (Passion Plays) مسرحيات آلام المسيح). وكانت تلك المسرحيات تستخدم في حشد الجمهور دينيًا، وزيادة ارتباطهم بالدين وبالكنيسة. ولم يكن الأمر بعيدًا عن السياسة أيضًا، حيث جرى تسييس تلك المسرحيات إبان الحروب الصليبية، خصوصًا مسرحية صلب المسيح، حيث اتهم المسلمون حينئذ بأنهم هم من قتل المسيح، مع أن الإسلام كديانة لم يولد بعد[1]!

وعمومًا فقد استرعت مسرحيات الشيعة انتباه الباحثين الغربيين،

---

(1) للمزيد من الإطلاع انظر:

Happé, P. (ed.), *English Mystery Plays*, (Penguin, 1975).

Beadle, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Theatre*, (Cambridge, 1993).

في بحثه عن الأدب الكنسي، رأى محمد قادة أن الكنيسة كانت مهتمة بالدراما. في بعض الأعياد الكنسية كان المصلّون يقومون ببعض الأدوار مثل عيد الميلاد الذي يصحب بحوار يتلى على باب الكنيسة، وبسهرات الصليب التي تقام يوم الجمعة الكبيرة، ومباركة شمعة الفصح، ويوم السبت المقدس (السبت النور). ويضيف بأن المسرحية الطقسية ولدت بالأديرة وأخذت تتطور إلى أن بلغت درجة من الارتقاء إلى مسرحيات دينية مثل نص ميلاد المسيح، ونص قيام عازار، ثمّ ظهر بعدهما نصان مهمّان في نهاية القرن 12م هما: قطعة من القيامة، وتمثيلية آدم التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من الطقوس الدينية الرسمية. وهي تتكون من ثلاثة أجزاء: سقوط آدم وحواء؛ مقتل هابيل على يد قابيل؛ موكب الأنبياء لإعلان قدوم المسيح. انظر: محمد قادة، مرجعية النص الأدبي الوسيطي من المقدس إلى المدنس، **مجلة حوليات التراث**، جامعة مستغانم، العدد 2، سبتمبر 2004، الصفحات 169 ـ 175. على الرابط:

http://annales.univ-mosta.dz/texte/ap02/14kada.htm

في 12/ 11/ 2007

خصوصًا في السنوات الأخيرة بعد سقوط النظام البعثي في العراق، لكن الشيء المؤكد هنا، أن تلك المسرحيات تمثل أقدم تراث عربي/ اسلامي مسرحي، سبق كل الدول الأخرى العربية في مصر وغيرها. الكولونيل السير لويس بيلي، شخصية عسكرية/ سياسية معروفة للباحثين في شؤون الخليج، فهو قد كان المقيم السياسي في بوشهر، أي رئيس الرؤساء في مشيخات الخليج (1862 ـ 1873)، وقد خدم في دول عديدة: الهند، عُمان، بوشهر، وشرق أفريقيا وأفغانستان، وزار كل المنطقة، بل له زيارة خاصة في 1865 إلى الرياض، التقى خلالها الحاكم السعودي فيصل بن تركي قبل وفاته بفترة وجيزة، وقد سُجلت تلك الرحلة في كتاب (تقرير عن رحلة إلى الرياض/ Report on a Journey to Riyadh)[1]. هذا العسكري العتيق، شغلت فكره الطقوس الشيعية في المناطق التي كان مسؤولًا عنها[2]، وبالذات مسألة المسرحيات الشيعية، ومضى في تقصيها مدّة

(1) Colonel Sir Lewis Pelly, *Report on a Journey to Riyadh*, (Cambridge, 1977).

(2) يقول بيلي في السطور الأولى لمقدمة كتابه: (إذا كان نجاح الدراما يقاس بتأثيرها في الأفراد المشاركين فيها، أو في المتفرجين الذين تمثّلهم، فإنه لم توجد في العالم الإسلامي قط مسرحية معروفة تخطت حدود المأساة مثل: الحسن والحسين). ويضيف: (إنني مثل أبناء وطني من الذين استقروا في الهند فترة طويلة، كنتُ معجبًا بمشاهد مسرحية تأخذ مكانها في مسارح بدائية وبشكل سنوي خلال شهر محرم، فيما قراءة تعزية الحسن والحسين تمتد ليلة بعد أخرى). ويكمل بأنه زار عام 1859 فارس ضمن وفد رسمي، وأنه اندهش أكثر وأكثر من تأثير الطقوس الشيعية في افراد كل طبقات المجتمع في العاصمة طهران من الذين يستمعون إلى تلك المأساة الطويلة غير المسبوقة. وقد شاهد بيلي في زيارته تلك مشاهد التعزية في البازار وفي بيوت النبلاء والتجار، كما لاحظ الحزن المقيم المخيم على نفوس الخاصة والعامة. وحين عيّن بيلي مقيمًا سياسيًا في بوشهر، عام 1862، لفتت انتباهه مرّة أخرى تلك الاحتفالات الطقوسية، وجذبته مقاطع الشاهنامة لفردوسي. ومنذئذ قرر تحويل ما شاهده إلى نصوص مسرحية مستعينًا بمترجمين وغيرهم، بل إنه طلب من فنان شيرازي أن يرسم له لوحات تجسّد الواقع ليضعها في كتابه كشروحات، فرسم له ست لوحات زيتية بحجم 8 × 4 قدمًا. انظر:
Colonel Sir Lewis Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain: Collected from Oral Tradition*, Vol. 1, (London, 1879). P. iii-v.

عقدين من الزمن، متتبعًا النصوص الدينية والتاريخية التي وراء تلك المسرحيات التي كان يشاهدها في الهند وايران وغيرهما. وخرج في النهاية بكتاب في مجلدين، طبع في لندن عام 1879، وحمل عنوانًا مثيرًا: (The Miracle Play of Hasan and Husain) المسرحية المعجزة للحسن والحسين)، حوّل فيهما تلك النصوص التراثية إلى مسرحية، فكان الكتاب نصًا مسرحيًا توثيقيًا لكربلاء، تبدأ جذور مشاهدها بتضحية إبراهيم بابنه اسماعيل، وببكاء يعقوب على ابنه يوسف، لتخترق المسرحية تراث الإسلام، ودور الإمام علي في تعميده، ووفاة ابن النبي إبراهيم، وخلافة أبي بكر، ووفاة فاطمة، وشهادة علي ثم شهادة الإمام الحسن بالسم، لتبدأ رحلة كربلاء في عشرات المشاهد المسرحية التي يستغرقها الكتاب في نصوصه، محولًا سيرة كربلاء إلى مشاهد تمثيلية حيّة، تتصاغر معها ـ رغم مكانتها ـ المسرحية الشعرية: (الحسين ثائرًا .. شهيدًا) للمرحوم عبدالرحمن الشرقاوي[1].

(1) عبدالرحمن الشرقاوي، **الحسين ثائرًا وشهيدًا**، بيروت 1985. من فصول/ مشاهد مسرحية بيلي في المجلد الأول: شهادة مسلم رسول الحسين؛ مقتل أبناء مسلم؛ مغادرة الحسين إلى الكوفة؛ انسحاب الحسين من طريق الكوفة؛ استشهاد الحر؛ شهاد عابس وشوذب في الدفاع عن الحسين؛ ليلة الهجوم على مخيم الحسين؛ مقتل علي الأكبر. وفي المجلد الثاني، كانت هذه المشاهد: مقتل القاسم العريس؛ موت العباس أخ الحسين؛ شهادة هاشم؛ انقاذ الحسين للسلطان غياث من فك الأسد؛ رثاء الحسين وعائلته لما فقدوه من شهداء في كربلاء؛ شهادة الحسين؛ مخيم الحسين بعد موته في كربلاء؛ ارض المعركة في كربلاء بعد مقتل الحسين؛ هروب شهربانو (المقصود زوجة الإمام الحسين أم السجاد)؛ خيانة قائد قافلة الحسين (السبايا)؛ إطلاق سراح فاطمة بتدخل من الفرس!؛ ارسال عائلة الحسين سبايا إلى سوريا؛ وصول عائلة الحسين إلى دمشق؛ محادثة ومقتل السفير الأوروبي؛ موت رقية ابنة الحسين؛ اطلاق سراح عائلة الحسين من الأسر؛ وفاة زينب؛ مناقشة مسيحية لدين الإسلام؛ البعث!

لكن لم تنل مسرحية بيلي (الحسن والحسين) الاهتمام الكافي، بالنظر إلى أمرين: طبيعة الكاتب نفسه، فهو سياسي عسكري، وجده البعض أنه قد أقحم نفسه في مجال ليس من اختصاصه، ومن جهة ثانية، اعتبرت مسرحيته نصًا خامًا تنقصه أمور تجعل منه مسرحية متميزة. انظر نقدًا فنيًا للمسرحية في: =

وختامًا، فإن البعض يعيب على الشيعة فكرة استنساخ بعض طقوسهم العاشورائية، ويستخدم ذلك ـ كما الوهابية ـ كدليل على أن المذهب الشيعي (ملفّق) وأنه (كلّه بعقائده وفقهه ورؤيته التاريخية والسياسية) لا صلة له بالإسلام أصلًا! والحقيقة فإن مثل هذا الادعاء لا يعدو أن يكون جزءًا من الصراع الطائفي، والنزاع على من يمثل (الفرقة الناجية!) و(الإسلام الصحيح!). إن استيحاء أو استنساخ وتقليد الطقوس حالة موجودة في كل الأديان والمذاهب والجماعات، بعضها يشمل المظهر، وبعضها يشمل الأفكار.

وبعض الشيعة فعل ما يفعله غريمه أو منافسه، فعابوا عليه استيحاءه بعض الممارسات وقالوا بأنها غير إسلامية. مثلًا، هم يقولون بأن وضع اليدين على البطن أو أعلاه في الصلاة، إنما هي بدعة مستنسخة، تقليدًا للمسيحيين الذين يقومون بها تعبيرًا عن احترامهم لملوكهم. والحقيقة أن المذاهب والأديان تؤثر بعضها في بعض، طقوسًا ومعتقدًا وأساطير.

لقد تأثر الشيعة بالتصوّف وأثّروا فيه. ولا يزال التصوف في كل بقعة من العالم الإسلامي يمتزج مع تراث كل بيئة وجد فيها، بل إن هناك ممارسات طقوسية تكاد تكون متشابهة بين المتصوفة والشيعة[1]، بل إن أكثر

= Bertha Johnston, Hasan and Husain: The Passion Play of Persia-A Contrast, *The Open Court*, Vol. 1910: Iss. 8, Article 2. PP. 458-468.

هناك من قدّر جهده بشكل أكبر، كما ستانلي لين بول، في كتابه المطبوع عام 1883، لحساب وزارة الهند البريطانية:

Stanley Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, (London, 1883). Chapter VII: The Persian Miracle Play. PP. 207-251.

(1) رأى علي الوردي، أن التصوف قدّم للسنّة ما يحتاجون اليه من عقائد وطقوس تبعث فيهم الطمأنينة والتفاؤل تجاه مشاكل الحياة، ورأى تشابهًا بين التشيع والتصوف من هذه الناحية، حيث المراقد المقدسة والنذور والأشخاص المقدسون، وما يقوم به السادة هنا ـ في العراق ـ ومشايخ الصوفية هناك في مصر، وكيف أن مزار السيد البدوي في طنطا يكاد لا يختلف كثيرًا عن موسم زيارة الحسين في كربلاء. واضاف الوردي من تجربته وملاحظاته الخاصة أن المواكب والرايات في احتفالات مولد السيدة زينب والحسين في القاهرة تشابه =

شعر الطقوس العاشورائية في رثاء الإمام الحسين عليه السلام في مقاطعة السند الباكستانية كتبه المتصوفة مثل غلام محمد جرامي[1]. والسنّة أثّروا في الشيعة في موضوع الاجتهاد والإجماع، والعلامة الحلّي أثّر في غريمه اللدود ابن تيمية في فقهه، في موضوع الطلقات الثلاث وغيرها. حتى الحركات الإسلامية الشيعية الحديثة تأثرت جميعًا بأفكار ووسائل (الإخوان المسلمون) فتبنى بعضهم فكرة: الحاكمية، الجاهلية، الشورى. وأثّر الشيعة في أناشيدهم الإسلامية، وأشرطة الرواديد العاشورائية، وطريقة قراءة الأدعية والقرآن، في الوهابيين؛ فكان ذلك أحد أسباب منع تلك الأناشيد والطعن فيها[2]. فقد ظهرت لدى الوهابيين تراتيل للقرآن وقراءة الأدعية بألحان تميل إلى الحزن غير مألوفة سابقًا لديهم، وهي تحاكي ما يفعله

= من بعض الوجوه ما يفعله الشيعة احتفالًا بوفيات الأئمة. انظر: د. علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، ص233.

وتعتقد الباحثة فاليري هوفمان، في بحثها عن الصوفية في مصر، أن ما يميزها هو مركزية النبي وأهل بيته في حياة المتصوفة. ومن هذه الزاوية بالتحديد، تعتقد الباحثة التي أمضت 19 شهرًا مع الفرق الصوفية بمصر بأن التصوف يعني جملة واحدة: (حبّ أهل البيت) وأن هذا ما يميّزهم من غيرهم، وليس زيارة المقامات الدينية فقط. وتناولت الباحثة بشيء من التفصيل التشابه بين التصوف والتشيع في كثير من الاعتقادات على قاعدة حب آل البيت. والباحثة تعتقد بأن الاختلاف في تمظهر الحبّ، فالشيعة يعبرون عن تعلقهم بحب آل البيت في مجال الحزن على شهدائهم، أما الصوفيون فيعتقدون بأن إنقاذهم يتحدد بقوة حبّهم للنبي وتعلقهم بأهل بيته. ولاحظت الباحثة تشابهًا في الأحاديث التي يرجع اليها الشيعة والصوفية كأساس لتقديسهم آل بيت النبي، وهم معًا يمارسون شعائرهم ويقدمون خدماتهم باسم: (خدمة آل البيت). لتفاصيل أكثر انظر:

Valerie J. Hoffman-Ladd, Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, No. 4, (Nov., 1992), pp. 615-637.

(1) الحيدري، مصدر سابق، ص 156 ـ 157.

(2) انظر مثلًا:

http://islamqa.com/ar/ref/125645

http://www.islamqa.com/ar/ref/146334

في 11/ 2/ 2011

الشيعة[1]. وهناك الكثير من الأمور المتبادلة يأخذها طرف من الآخر دون أن يعترف بالاستنساخ أي بالمصدر الأصلي، إذ لا يريد المستنسِخ الاعتراف لمن يراه عدوًا أو منافسًا بفضل ما.

ولأضرب مثلًا جليًا حول كيفية تشابك الرموز والمعاني بين الديانات والجماعات البشرية. بعض الشيعة يرفعون في عاشوراء كفًا تشير إلى كف (العباس) أخي الحسين التي قطعت يوم عاشوراء. لكن فكرة الكف هذه سابقة ربما على ظهور الديانات التوحيدية الثلاث الأساسية، وتعدّى استخدامها من قبل الجماعات الدينية ليشمل ربما كل البشرية.

هي (يد فاطمة) عند البعض The Hand of Fatima كما في المغرب العربي، وأحيانًا (يد فاطمة الزهراء)، وتستخدم أحيانًا كتميمة لإبطال آثار العين الشريرة الحاسدة، مثلها في ذلك مثل سورتي المعوذتين (الفلق والناس). وتسمّى أحيانًا (خمسة) أو كما يقال (خمسة وخميسة) تشهر أمام الشخص الذي قد يأتي منه الحسد والشرّ. وهناك اعتقاد في معظم بلدان البحر المتوسط، بأن اليد تلك ترد العين الشريرة وحسد صاحبها عليه.

واليهود استخدموا ولا يزالون (يد فاطمة) ولكن باسم مختلف: إنها يد مريم The Hand of Miriam، وهي تستخدم للغرض نفسه، الحماية من السحر ودفعه، لذا أطلق عليها العامة من اليهود: اليد الحامية، أو يد الله، وعلقوها كتميمة عند مداخل البيوت، واستخدموها في المجوهرات. ويعتبر اليهود الرقم خمسة مهمًا وله علاقة بأصل ديني، وهو يشير إلى الكتب الخمسة للتوراة، في حين رأى المسلمون أن الخمسة تشير إلى أركان الإسلام.

وقد ارتبط بكف فاطمة: العين الشريرة The Evil Eye، العين

(1) انظر مثلًا طريقة قراءة الدعاء للشيخ علي المالكي وغيره. وقد استخدمت مقاطع عديدة في أدعية العديد من المشايخ الوهابيين هي مستلّة من أدعية شيعية معروفة، وهي أكثر من أن تحصى. انظر مثلًا أدعية الشيخ علي جابر، وهذا نموذج منها:
http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=audioinfo&audioid=26842
في 17/ 7/ 2011

الحسودة التي يوجد لها نظائر لدى كل البشر تقريبًا، من اليهود والمسيحيين الطليان والأسبان، وكذلك الفرس والأتراك والهنود وحتى شعوب أميركا اللاتينية. ولا يمكن التخلص من تلك العين الشريرة إلا عبر استخدام يد فاطمة، أو عين فاطمة، أو فاطمة الزهراء، أو يد مريم، كحل لدفع الشرّ، مع أن الهنود ابتدعوا لهم طريقة مختلفة لمواجهة الحسد.. ولذا ترسم اليد وفي راحتها شكل (العين) على السيارات والقوارب في كثير من بلدان العالم ولغاية واحدة أيضًا[1].

كربلاء مصدر (التشيع الطقوسي)

بناء على المنظومتين العقدية والطقوسية اللتين تمثلان الذخيرة الثقافية للتشيّع أي مكوناته الأساسية، صار للتشيّع وجوه متعددة: (التشيع السياسي/ التشيّع الشعبي ـ الطقوسي/ التشيّع الفقهي/ التشيّع العقدي)؛ ورجح الباحثون على اختلافهم واحدًا من تلك الوجوه على غيرها، كلّ حسب رؤيته للوجه المهم الذي يعتقد أنه الأبرز والأكثر تمثيلًا لجوهر التشيّع، ومن هنا اختلفوا حتى في تأريخ تأسيس التشيّع نفسه.

ربما يصحّ القول ـ من وجهة نظرنا ـ بأن (التشيّع الشعبي)، أو ما

---

(1) هناك عشرات الكتب والدراسات حول (العين الشريرة) وارتباطها بثقافات شعوب مختلفة. حول العين الشريرة في بلاد الرافدين انظر:
Marie-Louise Thomsen, The Evil Eye in Mesopotamia, Journal of Near Eastern Studies. Vol. 51, No. 1, (Jan., 1992), pp. 19-32.

وهذا بحث عن الموضوع نفسه بين المسيحيين السوريين واللبنانيين في أميركا:
Alixa Naff, Belief in the Evil Eye among the Christian Syrian-Lebanese in America,, The ournal of American Folklore, Vol, 78, No. 307, (Jan.-Mar., 1965), pp. 46-51.

وهذا بحث آخر عن الموضوع في بلاد النوبة السفلى، ومصر العليا
J. G. Griffiths, 68. Arotection Against the Evil Eye in Lower Nubia and Upper Egypt, Man, Vol. 38, (May, 1938), pp. 68-70.

وهذا بحث حول الموضوع نفسه عن السلوفاك وغيرهم:
Howard F. Stein, Envy and the Evil Eye among Slovak-Americans: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual, Ethos, Vol. 2, No. 1, (USA, Spring, 1974), pp. 15-46.

يمكن تسميته بشكل أدقّ: (التشيّع الطقوسي) هو الصفة الظاهرة التي غلبت أنواع التشيّع الأخرى: العقدي، السياسي، الفقهي، إلى حدّ أن بعض الباحثين أرّخ ولادة التشيّع بظهور تلك الطقوس، كما سنرى.

لا يخفى، بأن مَنْ يقول بأن التشيّع في أساسه (معتقد) وأنه ابتني على (رؤية وتفسير) دينيين، فإنه يؤرخ نشأة التشيّع منذ عهد النبي ﷺ، خصوصًا في السنة الأخيرة من حياته، ويرى في التشيع (الامتداد الصحيح) لعقيدة الإسلام. وهذا ما يراه المؤرخون الشيعة عمومًا[1]، ممن يرون التشيّع في جوهره مسألة عقدية، لا صلة له بالسياسة[2]. أي إن (السياسة/ الخلافة) كما الطقوس الخاصة بالمذهب، خصوصًا في عاشوراء، مجرد ملحق لذلك المعتقد، وقد تشكّل ظاهرة منفصلة عنه، أقله في القرن الأول الهجري. وبعبارة أخرى، فإن ما يعتقده عموم مؤرخي الشيعة هو أن التشيّع، إن لم يكن هو (جوهر وروح الإسلام) وامتداده الطبيعي، فإنه أقله (الأقرب) في تمثيل ذلك الجوهر وتلك الروح[3].

(1) انظر مثلًا: الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص 118، 123 أحمد الوائلي، **هوية التشيع**، ص 29 ـ 32، على الرابط:

http://www.shiaweb.org/shia/shia_identity/pa4.html

في 23/ 4/ 2001

(2) يرى مغنية مثلًا، أن لا علاقة للسياسة بظهور التشيّع، ويرى القول بأن التشيّع في نشأته كان على قاعدة سياسية (خطأ فاحش، فإن سبب التشيّع ديني صرف، ولا صلة له بالسياسة). محمد جواد مغنية، **الشيعة والحاكمون**، بيروت 1981، ص 15.

(3) لكن هناك من يجادل بأن أركان العقائد الشيعية لم تستكمل إلاّ في القرن الرابع الهجري، وأن (التشيّع الديني) الذي ولد في عهد النبي ﷺ ليس هو التشيّع الذي تبلور في القرون اللاحقة. أي إن إثبات أصل (التشيّع الديني) للإمام علي بادئ الأمر، أصبح فيما بعد مجرد جزء من منظومة عقدية متكاملة لم يكن يعرفها الشيعة أنفسهم في القرون السالفة أو لم تكن متبلورة لديهم. التطوّر العقدي قد يفسّر الانشقاقات العديدة في الحزب والجسد الشيعيين التي تزخر بها كتب الفرق بالرغم من اتفاق الجميع على (الإمام علي) وعلى أن التشيّع له مسألة دينية أو أقله تعتمد على أسس دينية. =

وهناك من يرى بأن التشيّع مذهب سياسي في مبتدئه، ظهر يوم وفاة الرسول ﷺ، وتؤشّر له بصورة واضحة حادثة (السقيفة)[1]. أو هو - أي التشيّع - ولد سياسيًا بتولي علي عليه السلام للسلطة، أو قبلها بقليل أيام الفتنة/ الثورة ضد الخليفة عثمان، حيث كان حزب الإمام علي عليه السلام واضح المعالم، راسخ القوة[2]؛ أو هو ولد بعد حرب الجمل، وأن عليًّا هو من سمّاهم بذلك، ووصفهم بأنهم الأصفياء الأولياء[3]؛ أو أثناء تولي الإمام الخلافة[4]. وهناك من يرى أن التشيّع ولد (في) أو (بعد) كربلاء، والمؤرخون هنا لا شك يشيرون إلى (التشيّع السياسي) أو (التشيّع الثوري) حيث تمثّل كربلاء إحدى المحطّات الهامة في تاريخ نشأة التشيّع، كونه عزّز

= هناك أيضًا زاوية أخرى فيما يتعلق بالتشيع الديني. فالواضح أن ليس كل من وقف مع الإمام علي وحقّه في الخلافة كان تشيّعه له مبنيًّا على أسس دينية، بل على الأفضلية. ونموذج ذلك الزبير بن العوام الذي كان واحدًا من القليلين الذين وقفوا مع الإمام علي في رفض بيعة السقيفة، ورآه جديرًا بالخلافة، ولكن الزبير نفسه كان بين السابقين في رفع السلاح بوجه الإمام حين صار خليفة.

(1) يرى غولدسيهر ان انشقاق السقيفة أول انشقاق في الاسلام، وانه انشقاق سياسي، أخذ لبوسًا دينيًا فيما بعد، حيث اختلطت فيما بعد القضية السياسية بالدينية. انظر:
Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology, pp.168-170.*
والقول بأن التشيع ولد بعد السقيفة يراه اكثر المؤرخين، ومن بينهم الحسن بن موسى النوبختي، **فرق الشيعة**، تحقيق د. عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد مصر 1992، ص 14 - 15. وكذلك ابن خلدون واليعقوبي وغيرهما. انظر الوائلي، **هوية التشيع**، ص 24، على الرابط:
http://www.alseraj.net/a-k/aqaed/halt/pa3.html
في 23/ 4/ 2011

(2) ابن حزم ومؤرخون آخرون قالوا بأن التشيع نشأ أيام الخليفة عثمان، عددهم يحيى هاشم فرغل في كتابه: **عوامل وأهداف نشاة علم الكلام**، ج1، ص 105، كما يذكر الوائلي: انظر المصدر السابق، ص 25.

(3) ابن النديم.. أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق المعروف بالوراق، **كتاب الفهرست**، تحقيق رضا تجدد ابن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني، دار المسيرة، ط3، 1988، د. م، ص 223.

(4) كما النوبختي، **فرق الشيعة**، ص 16.

البعد السياسي للتشيّع، وحدّد مفهوم الشيعة ببعديه الديني والسياسي[1].

وهناك حتى بين الشيعة من ينظر إلى التشيع كمذهب فقهي، ويؤسس على ذلك أن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، في القرن الثاني الهجري، هو من أسس المذهب ولذا يطلق عليه: (مؤسس المذهب). وهذه العبارة الأخيرة تجدها متكررة في كثير من الكتابات، وهي تشير إلى أن الشيعة ينتسبون إلى مدرسة الإمام الصادق الفقهية (يقال مثلًا الشيعة الجعفرية) والى أن المذهب الشيعي هو (المذهب الجعفري) في إشارة إلى غلبة التشيّع الفقهي في التعريف على ما عداه[2].

وأخيرًا، هناك بين المؤرخين من ينظر إلى التشيّع من زاويته الطقوسية، وأن (الطقوس) وليست (العقائد) هي ما يميّز الشيعة من نظرائهم السنّة أو غيرهم كالصوفية، أي إن الطقوس (المذهبية) تفوق في أهميتها العقائد في تاريخ (التشيّع) وفي واقع الشيعة الحالي أيضًا. هؤلاء المؤرخون يجدون أن الطقوس الشيعية تمثّل (التشيّع الديني) أو أقله هي المعلم لذلك التشيّع، وليس العقائد الشيعية. إذ لا يرون فاصلة بين التشيّع (الديني) بمعناه الأيديولوجي العقدي، وبين التشيّع الطقوسي، فيرون في الطقوس تمثيلًا وتعبيرًا أوضح عن التشيّع الديني.

واضحٌ أن هؤلاء المؤرِّخين الأخيرين يميلون إلى أن ما قام به التوابون من ثورة عام 65هـ كان يمثل انطلاقة التشيّع بمعناه الطقسي (والى حد ما بمعناه السياسي/ الحزبي). وهناك شبه اجماع على اعتبار ثورة

---

(1) من بين من يقول ذلك، كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه امين فارس ومنير البعلبكي، ط5 بيروت 1968، ص128، الذي يشير إلى أن ميتة الشهداء التي ماتها الحسين قد عجلت في التطور الديني للشيعة، حزب علي.

(2) ويشرح السيد محسن الأمين هذه التسمية بأن مذهب الإمامية الاثني عشرية في الفروع (هو مذهب الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، ونسب مذهبهم في الفروع اليه باعتبار أن أكثره مأخوذ عنه، وإن كان أخذهم عن أئمة أهل البيت الإثني عشر بالسواء، لكن.. كانت الروايات عنه في فروع الفقه أكثر منها عن غيره بكثير). انظر: الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، بيروت 1983، المجلد الأول، ص 21.

التوابين محطة بداية الطقوس التي تطورت فيما بعد. بعض الباحثين الغربيين ـ كما هاينز هالم ـ ذهب إلى أبعد من هذا الحدّ؛ فثورة التوابين ـ بالنسبة إليهم ـ كانت إيذانًا بظهور (التشيّع الديني) لآل البيت، بعد أن كان مجرد (تشيّع سياسي).. ويرون أن محتوى الطقوس التي مارسها التوابون، وبغض النظر عن جذورها، شكلت المحتوى الديني الصلب للتشيّع. وبناء على ذلك، يرون أن التشيّع الذي نشهده اليوم، إنما ظهر في الفترة الواقعة ما بين حادثة كربلاء سنة 680م وثورة التوابين عام 684م، وأن حركة التوابين سجّلت البداية الحقيقية للإسلام الشيعي، واستعلنت كل العناصر الأساسية والمفاهيم للتشيّع النقي، ومن أهمها الاستعداد للتضحية بالنفس الذي كان أهم سمات التشيّع، وبقي كذلك حتى وقتنا الحاضر. كما أن تلك الثورة حوت كل العناصر الأساسية التي تميّز مذهب التشيّع اليوم. لهذا رأى هالم ـ خلافًا لرأي الشيعة ـ بأن التشيّع المعروف اليوم جاء بعد كربلاء، وأن نهاية الإمام الحسين كانت مسؤولة عن ظهور الشيعة (كظاهرة دينية).. فقبل كربلاء لم يتخذ التشيع مظهرًا دينيًا متميزًا، حسب رأيه، فجاءت كربلاء التي اعتبرت بمثابة (البنغ بانغ) أو الانفجار الكوني الذي خلق بصورة سريعة وتوسعية (عالم التشيّع) وجعله في حركية دائمة[1].

كان هالم مدركًا محتوى التشيّع (العقدي) و(الطقوسي)، ولكنه اعتبر الأول مجرد (دوغما) وعدّ الثاني ممثلًا للمحتوى الحقيقي للتشيّع. ومن الواضح أن الطقوس الشيعية في بدايتها حمت (التشيّع العقدي) وكانت أهم أداة تمييز (ظاهرة وواضحة) للشيعة كمجتمع، وأيضًا بات من الواضح أن الجماعة الشيعية آنئذ (أي بعد كربلاء والتوابين) تحولت من (حزب سياسي) ذي ملامح دينية، لتطغى فيما بعد تلك الملامح عبر الطقوس، ولتحوّل الجماعة إلى (مجتمع ديني).

أما كامل مصطفى الشيبي، فبعد أن يعدد الآراء المختلفة حول وقت ظهور التشيع، سواء في عهد النبي ﷺ، أو بعد وفاته، أو في عهد عثمان،

(1) Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution* (USA, Marcus Wiener Publishers, 1999), pp. 16-18, 22.

أو بعد استشهاد علي ﷺ، يفرق بين ظهور التشيع السياسي وبين غيره، ويميل إلى أن التشيع ظهر بقيام حركة التوابين، يقول: (إننا نرى أن التشيع السياسي، وإن ظهر في الفترة التي افترضها الباحثون السابقون، إلا أن دلالة الاصطلاح ـ شيعة ـ على الكتلة التي ندرسها من المسلمين وانصرافه اليهم دون غيرهم، قد بدأ بحركة التوابين التي ظهرت سنة 61هـ وانتهت بالفشل سنة 65هـ، وكان قائد الحركة يلقب بشيخ الشيعة دون أن تحدد الجهة التي تضاف اليها هذه الجماعة، فلم يقل: شيعة علي، ولا شيعة الحسين، وإنما استقلّ هذا اللفظ لوضوح مدلوله ورسوخه في الميدان السياسي)[1].

وتمثّل وقعة كربلاء واحدة من أهم محطات تشكل الهوية الشيعية، كما تمثّل أكبر حركة ترميز وتطقيس في تاريخ التشيّع، إنها بمثابة الخزان الرئيس للطقوس الشيعية. محطات تشكل الهوية الشيعية على مدى التاريخ هي أربع محطات أساسية؛ كان تعريف الهوية، ومن هو الشيعي في كل محطّة منها مختلفًا. وكان المكنون العقدي والطقسي للتشيّع يتبلور شيئًا فشيئًا كلّما مرّ بمحطة من تلك المحطات التاريخية. المحطات الأربع التي تشكل خلالها التشيّع وصاغ خلالها الهوية التي خرجت من مكنوناته العقدية والطقسية، هي:

1 ـ **(اجتماع السقيفة)** الذي أعقب وفاة الرسول ﷺ والذي أفرز أنصار الإمام علي (أي شيعته) كحزب سياسي/ ديني استمرّ إلى اليوم. وعلى أسس ذلك الحدث والجدل الذي صاحبه، جرى التنظير العقدي لمذهب التشيّع.

---

(1) د. كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع: العناصر الشيعية في التصوف**، ج1، ط العراق 1988، ص 22 ـ 23.

ويضيف: الشيبي بأن التشيّع لعلي ـ وإن عاصر بدء الإسلام ومثّل جوهره ـ إلاّ أنه ولد كحركة سياسية بعد وصول عليّ إلى الخلافة ومنازعة معاوية له، وتبلورت تلك الحركة بعد قتل الحسين، ليخلص في النهاية إلى التالي: (التشيع كان تكتلًا إسلاميًا ظهرت نزعته أيام النبي، وتبلور اتجاهه السياسي بعد قتل عثمان، واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد قتل الحسين). المصدر نفسه، ص 27.

2 ـ **(واقعة كربلاء)** عام 61هـ وقد أمدّت التشيّع بمخزون طقسي لم ينضب حتى اليوم.

3 ـ **(تقعيد المذهب عقديًا وفقهيًا)** على يد الإمام الصادق عليه السلام، في النصف الأول من القرن الثاني الهجري.

4 ـ **(غيبة الإمام المهدي الكبرى)** عام 329هـ، والتي وضعت الشيعة ولأول مرة في حيرة في غياب الرمز/ الإمام، الذي أدى فيما بعد إلى بروز مدرسة الفقهاء الشيعة، ولتتواصل تجديديًا بداخلها وتتوج بالمرجعية في شكلها الحالي منذ بداية القرن العشرين، ولتؤطر المجتمع الشيعي بأسوار محكمة، وتحوّله إلى كتلة سياسية قابلة للحشد السريع، والاستخدام في أية لحظة.

بالنسبة إلى كربلاء التي ارتبطت كثرة من الطقوس بها، فإنها أثّرت في الفكر الشيعي، وفي أداء الشيعة السياسي، كما أثّرت بشكل واضح في صوغ النفسية الشيعية على مدى التاريخ وطبعتها بطابعها المؤلم والحزين، كما بطابعها الاستشهادي التمرّدي الرافض للقبول والخضوع للأمر الواقع. وقد انعكس تأثيرها على شعرهم وأدبهم وممارساتهم اليومية، يستحضرونها في المناسبات الحزينة وغيرها، ويراعون حضور المناسبة في أداء مناشطهم الاجتماعية[1]. ولذا ليس بعيدًا عن الصحة تقرير أن أثر واقعة كربلاء قد يفوق أثر السقيفة في صناعة الهوية الشيعية. فالأخيرة أمدّت الشيعة بالتميّز السياسي القائم على أحقيّة علي عليه السلام بالخلافة. أما كربلاء فكوّنت المضمون الثقافي والرمزي للتشيّع، حتى ليكاد التشيع في مكوّنه الثقافي كربلائيًا في أكثره، وهو الذي مدّ الهوية بزخم ثقافي طوال القرون السالفة.

وهنا نتفق مع إسحاق نقاش في تأكيده الصارم أنه لم يقع حدث في

---

(1) مناسبات الزواج لا تتم في شهري محرم وصفر، فهما شهران سوداوان حزينان يضمان مناسبات حزن عديدة وفي مقدمها واقعة عاشوراء، ولا تبدأ مناسبات الفرح بالظهور إلا في شهر ربيع الأول، حيث ميلاد الرسول صلى الله عليه وآله. ويبدو أن بعض المجتمعات الإسلامية تراعي خاصية شهر محرم وربما غيره. نقل السيد حسن الأمين بأن شهري محرم وصفر يسميان عند الأندونيسيين في مقاطعة آتشيه (شهر حسن وحسين) لا يقيمون أثناءهما أفراحًا ولا يعقدون زواجًا أو يجرون زفافًا. حسن الأمين، **دائرة المعارف الشيعية**، ط3 بيروت 1986، ج 5، ص 320.

التاريخ الإسلامي لعب دورًا شديد المركزية في تشكيل هوية الشيعة وحسّهم الطائفي مثل شهادة الحسين وصحبه في كربلاء، خصوصًا في مسألة تمأسس الطقوس حولها، وتشكيلها الذاكرة الجمعية للشيعة، التي يقول النقاش إنها لم تولد إلا بعد كربلاء، رغم وجود انشقاق سابق بين علي وآله من جهة، ومعاوية والأمويين من جهة أخرى[1].

إن لكربلاء فرادة في التاريخ، جعلتها تمثل منعطفًا تاريخيًا للمسلمين، وللشيعة منهم على الخصوص. فهناك خصوصية للضحايا، وهم أهل بيت النبي، وفي مقدمهم سبطه، وسيد شباب أهل الجنة، وقد أدّى استشهاد الحسين عليه السلام إلى التساهل الأموي في قتل بقية الصحابة وانتهاك الحرمات في المدينة المنورة، ثم ضرب الكعبة نفسها بالمنجنيق وإحراقها وتهديم أطرافها[2].

---

(1) Yitzhak Nakash, **An Attempt** .., p. 161.

(2) خلع أهل المدينة المنورة بيعة يزيد بعد قتل الحسين وطردوا واليه عليها، فأرسل جيشًا بقيادة مسلم بن عقبة اجتاح به المدينة واستباحها لجنده ثلاثة أيام. قيل إنه قتل ما يزيد على خمسة آلاف شخص، بينهم نحو 600 صحابي، وانتهك الجيش الأموي الأعراض حيث افتضت أكثر من ألف عذراء، ولربما كان الرقم أكبر، حيث يقول ابن كثير بأنه ولدت نحو ألف امرأة من غير زوج، واضطر بعض الصحابة أو من تبقى منهم إلى الهرب باتجاه الكهوف مثل أبي سعيد الخدري وجابر بن عبدالله الأنصاري. وبعد أن فعل الجيش الأموي كل ذلك أمر بتجديد البيعة ليزيد على أنهم (عبيدٌ) له، وضرب قائد الجيش عنقي رجلين رفضا ذلك وأصرّا على البيعة على كتاب الله وسنة رسوله. انظر: أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، تدقيق وتحقيق: د. أحمد أبو ملحم؛ د. علي نجيب عطوي؛ فؤاد السيد؛ مهدي ناصر الدين؛ علي عبدالساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، المجلد الرابع، الجزء الثامن، ص 223 ـ 227.

واصل الجيش الأموي مسيره إلى مكة، حيث عبدالله بن الزبير الذي أعلن نفسه خليفة، فحوصرت مكة، ورميت الكعبة بالمنجنيق فتهدمت معظم أركانها، ثم رميت بالنار فاحترقت، واستمر الحصار بضعة أشهر حتى بلغ الجيش خبر موت يزيد، فتفرّق ولوحق وقتل منه خلق كثير. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)**، المجلد الرابع، ط4، بيروت، 1983، ج4، ص 385 ـ 386.

ومن جهة ثانية، فإنه ولأول مرة تقع معركة ببشاعة كربلاء دونما حاجة إليها، يقتل فيها الصغير والكبير، والرضيع والمرأة، ويمنع عنهم الماء. ولأول مرة تسبى نساء المسلمين فضلًا عن أن يكن من آل البيت، ولأول مرة ترفع الرؤوس على الرماح بتلك الصورة الجماعية[1]، وتقطع الأطراف، وتحرق الخيام، ويمثّل بالجثث فتدوس الخيل صدور الضحايا. ولأول مرّة يحدث في تاريخ المسلمين أن يقطع رأس معاد من القفا، في ذبحة للإمام الحسين لا تخفى فيها البشاعة والتشفّي والانتقام، ثم تسلب أثوابه، ويقطع خنصره من أجل سلب خاتمه[2].

---

(1) يعتقد بأن كثيرًا من تصرفات الأمويين إنما جاءت بتأثير من الإرث والتراث البيزنطي والروماني الذي كان متغلغلًا في بلاد الشام. وقتل الحسين ورفع رأسه على الرمح هو ورؤوس أصحابه وأهل بيته، اتبعت الإرث البيزنطي ذاك فيما يفعل بالأعداء. انظر مقابلة مع د. سهيل زكار، قناة الكوثر، 31/ 8/ 2010، برنامج حول سيرة علي بن أبي طالب وخلافه مع معاوية.

(2) وقد استبشع ابو الريحان البيروني (362هـ ـ 440هـ) ما فعله الأمويون بالحسين وأصحابه فقال ص 329 إنه (فعل به وبهم ما لم يُفعل في جميع الأمم بأشرار الخلق من القتل بالعطش والسيف والإحراق وصلب الرؤوس وإجراء الخيول على الأجساد فتشاءموا به). أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، اعتنى به وحققه:

Dr. C. Eduard Sachau, (Leipzig, Germany, 1878).

انظر ايضا حول الانتقام المحض للأمويين في معركة كربلاء: **أنصار الحسين** عليه السلام، محمد مهدي شمس الدين، ط 2، بيروت 1981، ص 229 ـ 233. ويرى شمس الدين أن أسباب العنف والدموية جاء نتيجة أن ثوار كربلاء كانوا يمثلون نخبة مجتمعاتهم، ولو انتصروا لسيطروا على الموقف ولو هزموا كانوا قادرين (أن يفجروا طوفانًا من الغضب ضد الحكم المنحرف في قلوب جماهير غفيرة الناس، وأن يضعوهم على طريق الوعي الحقيقي، وأن يجعلوا منهم جمهورًا يغذي الثورات باستمرار، وهذا ما حدث في الواقع). ويقول شمس الدين بأن الحكم الأموي أدرك هذه الحقيقة وأنها كانت السبب وراء عنفه تجاه الثوار قبل كربلاء وأثناءها وبعدها، وهذا ما يفسر (معالجة الثورة وسحقها بشكل وحشي لا تدعو إليه ضرورة عسكرية، ولا تقضي به ضرورة الأمن). ويضيف بأنه (اتبعت طريقة السحق الوحشي الذي لا يبقى ولا يذر بالنسبة إلى جماعة الثوار الصغيرة في كربلاء. فمع أن العدد محدود للغاية حشد له من القوة العسكرية عدد كبير =

ورغم البشاعة والتمثيل في القتل والسلب والانحطاط في أخلاق القتال، فإن ما يميّز كربلاء أنها جمعت بين المظلومية وقمة الشجاعة والاستبسال. فلم تكن قتلة الحسين في كربلاء قتلة العاجز، ولا قتلة الذي لا خيار له، بل كانت قتلة الشجاع نافذ البصيرة، وصاحب القضية الذي يقدم هو وأصحابه على الموت من أجلها.

زد على ذلك فإن كربلاء انطوت على عنصري: (الخيانة والغدر) فحوّلت شخصًا مثل الحسين كان قاب قوسين أو أدنى من الخلافة، إلى شهيد لا يزال التاريخ يتذكر بوجع مصرعه[1]. بيد أن ذلك المصرع الذي انطوى على المظلومية والبسالة وما رافقه من غدر وخيانة، هو ما أحدث (هزّة الضمير) بين المسلمين في المدينة كما في مكة، وفي الكوفة كما في البصرة، فكان الطوفان الذي أتى في النهاية على دولة الأمويين.

وسنرى أن هزّة الضمير تلك لم تنتج حركات وثورات تجابه الحكم

= جدًا ووضع العراق كله في حالة تأهب قصوى، وحكم العراق كله حكمًا عرفيًا. لقد أرادت السلطة أن تحترز من وقوع أي خطأ يجعل أحدًا من هذه العناصر القيادية الخطرة يتسرب من قبضتها. ثم كانت إجراءات قمع الثورة وسحقها تشتمل على تصرفات شاذة لا تقضي بها أية ضرورة عسكرية. لقد حوصر الثائرون، وحيل بينهم وبين أن تصل إليهم أية معونة، وعذبوا مع أطفالهم ونسائهم وحيواناتهم بالعطش، ثم قتلوا، ثم رضت أجسادهم بحوافر الخيل، ثم قطعت رؤوس العناصر البارزة في المجتمع الاسلامي من الثوار، ثم سبيت نساؤهم، والهاشميات منهم بوجه خاص. لماذا كل هذه الوحشية التي لا لزوم لها على الاطلاق؟ لقد أرادت السلطة أن تجعل هؤلاء الثائرين عبرة لغيرهم، وأرادت أن تحدث تأثيرًا نفسيًا محطمًا، لقد أرادت أن تحطم المناعة النفسية في البؤر الثورية في كل العرب) (المصدر نفسه، ص 201 ـ 204).

(1) يعبر عن النتائج غير المتوقعة، قول الشاعر الشيخ عبد الحسين الأعسم (1177 ـ 1247هـ) مخاطبًا الحسين:

أحينَ ترجّيناكَ تستأصلَ العدى ... يفاجئنا النّاعي بقتلكَ يهتفُ
وحين تهيّأنا لتهنئةِ العُلى ... بنصركَ تأتينا مراثيكَ تعصفُ
حرامٌ على أجفاننا بعدك الكرى ... مدى العمرِ ليتَ العمرَ بعدكَ يحتفُ
تجاوبت الدنيا عليكَ مآتمًا ... نواعيكَ فيها للقيامةِ عُكّفُ

الأموي فحسب، بل إنها وهذا هو المهم - بالنسبة إلى هذا البحث - هي التي مثّلت فيما بعد (خزّان الطقوسية الشيعية)، إلى الحدّ الذي يمكن القول معه اليوم، بأن التشيّع كهوية سياسية/ عقدية نشأت بعد السقيفة، ما كان لتلك الهوية أن تتبلور - وربما لتصمد - لولا المخزون الطقسي الذي جاءت به أحداث كربلاء، التي طبعت الشيعة بطابعها، وأحدثت فيهم هزّات وهزّات نفسية وعاطفية وسياسية لاتزال الأحداث اليوم تجد لها صلة بها، رغم بعد المسافة المكانية والزمانية[1].

دور الأئمة وغربة الطقوس

تطوّرت الطقوس الأولى للتشيّع في الأرض العراقية بعيدًا عن أئمة الشيعة الذين كانوا موجودين في المدينة المنورة، وهذا أمرٌ يفيد الباحث في معرفة حجم دور الأئمة في صناعة الطقس - إن كان لهم دورٌ فعلًا. وفي الحقيقة فإن الطقوس العاشورائية لم تكن في أساسها من صنع الأئمة، وإذا ما قيل إن لهم دورًا في الحثّ عليها، فهو دورٌ متأخّر جدًا، وجاء بعد أن قام وتطاول الطقس وأصبح ثابتًا.

إن غربة الطقوس الشيعية ونشأتها بعيدًا عن الأئمة تفيد بضرورة عدم الاسترسال في احتضان الروايات التاريخية والأحاديث ضعيفة السند التي تحاول ليس مجرد شرعنة تلك الطقوس، بل جعلها جزءًا لا يتجزّأ من المعتقد. بل إن بُعد الأئمة (المكاني) عن شيعتهم في العراق، فسح في المجال لتطور ظاهرة الغلاة الذين التحق بعضهم بالتشيّع - بعد وفاة الإمام الصادق - من أجل الحماية السياسية، وعمدوا إلى اختلاق الأحاديث على لسان الأئمة[2].

---

(1) حسب الدكتور خليل أحمد خليل فإن كربلاء لم تؤصل الخطاب التراجيدي الشيعي خصوصًا والإسلامي عمومًا فحسب، بل إن (حركة عاشوراء هي الأساس في الحراك الديني - السياسي الشيعي المعاصر) وإن قتل الحسين صنع تاريخًا شيعيًا داخل الإسلام. رالف رزق الله، مصدر سابق، من مقدمة المعرّب: د. خليل أحمد خليل، رأس الحسين ورأس السلطة، ص 9، 18.

(2) Marshall G. Hodgson, How did the Early Shi'a became Sectarian?, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 75, No. 1 (Jan. - Mar., 1955), p. 8.

ويلاحظ أن كتابًا وعلماء شيعة اهتموا بتأصيل الطقوس الشيعية ونسبتها إلى النبي وأئمة أهل البيت ﷺ، اعتمادًا على (الفعل الفردي)، الذي لم يتحول بعد إلى (فعل طقسي). ليس من المهم ـ بالنسبة إلى هذا البحث ـ معرفة متى ومن بدأ أول شخص بممارسة فعل ما، بقدر ما هو مهم متى تحوّل ذلك الفعل بالتحديد إلى طقس تقوم به جماعة ويتكرر مع الزمان، بحيث صار جزءًا أساسيًا من بنائها الثقافي وحتى النفسي.

الشيعة يهتمون بمن بدأ الفعل أولًا. فالرسول ﷺ هو أوّل من بكى الحسين، ويأتون بأدلّتهم من كتب التاريخ، ومن كتب الأحاديث الشيعية والسنيّة على السواء. والتوابون هم أول من طاف بالقبر، والصحابي جابر بن عبدالله الأنصاري هو أول من زار قبر الحسين ﷺ، والمختار أو غيره هو أول من أقام مأتمًا للحسين في داره، أو هي أم المؤمنين أم سلمة في المدينة المنورة، وهكذا. لكن هذه الأفعال لا تعدو أعمالًا فرديّة أو تمت تأديتها بشكل محدود ولم تصبح طقسًا بعد، وهي على أهميتها من جهة التأصيل والشرعنة الدينية، لا تشرح لنا الطريق الذي سلكه الفعل منذئذ ليتحوّل إلى طقس، ولا الظروف السياسية والاجتماعية التي مرّت به.

غير أن البعض يريد أن يجعل من الأئمة (صنّاعًا) للطقس، و(مهندسين) لبنائه. مثل ذلك ما كتبه أحدهم: (وكان الإمام الصادق قد حدّد الطريق إلى إقامة مراسم العزاء الحسيني، وأظهر بعض التخصّص فيها.. سعى الإمام الصادق لتنظيم أمر هذه المجالس وانتشارها، وبجهوده ظهرت في تلك الفترة الحرجة)[1]! لا توجد أدلّة على ما ذكر أعلاه. وهناك الكثير من المدّعيات تستهدف إضفاء صفة (قدسيّة طاغية) على الطقوس العاشورائية، وربما رفعها إلى مرتبة (العقيدة)، فتصبح محصّنة عن النقد والتعريض.

وهناك كلام منسوب إلى الإمام الصادق ﷺ يقول فيه لأحد شيعته

(1) فائق محمد حسين، التطور التاريخي للعزاء الحسيني، **مجلة النبأ** ـ العدد 56 ابريل 2001.

http://www.annabaa.org/nba56/tatur.htm, accessed on 26/3/2006.

(الفضيل) ما يفيد أن لا دور له في مرحلة صناعة الطقس أصلًا. يقول: (بلغني أن قومًا يأتون قبر جدّي الحسين عليه السلام من نواحي الكوفة وناسًا من غيرهم، ونساءً يندبنه وذلك في النصف من شعبان، فمن بين قارئ يقرأ، وقاصّ يقصّ، ونادب يندب، وقائل يقول المراثي، فقلت: نعم جعلت فداك، قد شهدت بعض ما تصف. فقال: الحمد لله الذي جعل في الناس من يفد إلينا ويمدحنا ويرثي لنا)[1]. الرواية توصيفية، وهي تشير إلى ما ذهبنا إليه، بأن الأئمة لم يمارسوا أيّ عمل طقوسي بالمعنى المذهبي المتعارف عليه، فضلًا عن أن يكونوا هم صنّاعه.

نعم.. كثيرون هم من يعتقد بأن الأئمة مارسوا الطقس العاشورائي، ولكن في حدود (البكاء) على الحسين، وهناك عشرات الروايات في الحضّ عليه، وسماع بعض الشعر الرثائي في شهداء كربلاء.. والأمثلة التي تضرب قليلة للغاية، وهي بعيدة عن أن توصف بأنها ممارسة طقسية ـ حسب التوصيف الذي وضعناه للطقس في الصفحات السابقة. وعلينا أن نلتفت إلى حقيقة أن الأئمة زين العابدين، والباقر، والصادق عليهم السلام قضوا معظم حياتهم في المدينة المنورة، أي بعيدًا عن الشيعة ـ بالتوصيف العقدي لهم ـ وبعيدًا عن أجواء ممارسة الطقوس التي كانت تجري في العراق.

فمثلًا، تشير المصادر بأن الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام كان كثير البكاء على كربلاء وشهدائها، وعلى ما جرى بعدها من سبي لعترة النبي، ومع هذا فإن التاريخ لم يشر إلى أن مجالس في عهده قد أقيمت لهذا الغرض، ولا إلى أن ذلك البكاء كان في مناسبة محدّدة بالضرورة، كأن يعمّ الحزن والبكاء يوم عاشوراء من كل عام فحسب، أو أن طقسًا ما يجري تذكّره وإحياؤه، بل كان التذكّر في المخيال ويعبّر عنه بالبكاء. كان الإمام زين العابدين يستذكر مأساة كربلاء، وكان يجد في كثير من الحوادث

(1) أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه القمي (ت ـ 368)، **كامل الزيارات**، تصحيح وتعليق بهراد الجعفري، طهران 1417هـ تجد الكتاب على هذا الرابط:

http://www.rafed.net/books/doaa/kamil/index.html

في 22/ 12/ 2009م

العادية ما يذكّره بها. مرّ مرة على شخص يريد ذبح كبش، فسأله: هل سقيت الكبش ماءً؟ فأجاب نعم، فقال باكيًا: إن الحسين ذبح عطشانًا.

كان من الطبيعي أن تبقى كربلاء محفورة في ذاكرة الإمام زين العابدين عليه السلام، وهو الذي شهد عاصفتها وما تلاها.. فلا يرى رضيعًا إلا ويذكّره بأخيه الرضيع الذبيح على صدر أبيه، ولا يشرب الماء إلا ويتذكر عطش أبيه وأعمامه وإخوته وأهل بيته. وروي عن الصادق عليه السلام قوله: (بكى علي بن الحسين عشرين سنة وما وضع بين يديه طعام إلا بكى حتى قال مولى له: جعلت فداك يا ابن رسول الله، إني أخاف أن تكون من الهالكين). فقال: ﴿إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (إني لم أذكر مصرع بني فاطمة إلا خنقتني لذلك العبرة)[1].

لكن هذا البكاء عمل فردي، لا طقسي. فحتى ذلك الحين لم يتبلور أي من الطقوس العاشورائية، وإن كانت بعض الأفعال كزيارة قبر الحسين وإنشاد الشعر عنده، بدت وكأنها تحمل أنوية طقس، حيث لا يزال الممارسون لذلك الفعل قلّة، ولم يتحوّل يوم عاشوراء إلى مناسبة طقسية.

حدث التحوّل نحو الطقس بعد مدّة من الزمن. قيل إنه كان في عهد الإمام الصادق، وقال آخرون إنه في عهد الإمام الرضا عليه السلام. ولا شك أن بعضًا من الطقوس صارت واضحة المعالم في عهد الإمام الصادق عليه السلام، أقله أوليات الطقوس: زيارة قبر الحسين والحضّ عليها، والبكاء على الحسين عليه السلام، وكذلك إنشاد الشعر الرثائي في اجتماعات بمناسبة عاشوراء. لكن لا الإمام الصادق، ولا من قبله والده الإمام الباقر، ولا ابنه الإمام الكاظم، أو حفيده الإمام الرضا، عليهم السلام، مارسوا عملًا طقوسيًا بالمعنى المتعارف عليه.

تقول إحدى الروايات إن الإمام الصادق، وقد كان في المدينة، طلب من أبي هارون أن ينشده شعرًا كما ينشد في العراق، فأنشد قصيدة للسيد الحميري تحوي رثاءً وحضًّا على زيارة قبر الإمام الحسين:

---

(1) أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، **أمالي الصدوق**، ط5، بيروت 1980، ص 121.

امررْ علـى جَدَثِ الحسين وقُلْ لأعظُمِهِ الزّكيّهْ
يا أعظُمًا لا زلتِ مِنْ وطْفَاء ساكِبَة رويّهْ
ما لذّ عيشٌ بعد رضّك بالجياد الأعوجيّهْ
قبرٌ تضمّنَ طيّبًا آباؤهُ خيرُ البريّهْ
آباؤه أهل الرياسة والخلافة والوصيّهْ
والخير والشيم المهـ ذّبة المطيّبة الرضيّهْ
فإذا مررتَ بقبره فأطلْ به وقفْ المطيّهْ
وابكِ المطهّر للمطهّر والمطهّرة الزكيّهْ
كبكاء معولةٍ غَدَت يومًا بواحدها المنيّهْ[1]

هذا ليس فعلًا طقسيًا، ولكنه يتضمن الإشارة إلى طقس كان يقام ـ هناك بعيدًا في العراق. فالمكان الذي كان يمكن أن يتبلور فيه الطقس هو العراق، وبالتحديد قريبًا من مكان الواقعة، وأن يكون قريبًا من مكان الرمز الخالد المستشهد فيها، وأن يتبلور الطقس بين جمع الشيعة الكثر وهم موجودون في العراق (حيث التشيع السياسي والعقدي منذ حكم الإمام علي عليه السلام) ولا يوجد جذر قوي لذاك التشيّع السياسي في المدينة المنورة لأسباب تاريخية وسياسية، بل لا يوجد ما يفيد أن وجود الأئمة عليهم السلام في المدينة المنورة قد صنع (مجتمعًا شيعيًا) ولو مصغّرًا.

المثل الآخر الذي يقدّم على أنه ممارسة طقسية من قبل أحد الأئمة عليهم السلام، ما رواه محمّد بن سهل صاحب الكميت، قال: دخلت مع الكميت على أبي عبد الله جعفر بن محمّد (الصادق) عليه السلام، أيام التشريق بمنى، فقال: جعلت فداك، ألا أنشدك؟ فقال: يا كميت إنها أيام عظام، فقال: إنها فيكم، فقال: هات، وبعث الإمام إلى بعض أهل بيته فاجتمعوا فأنشد لاميته:

ألا هل عَمٍ في رأيه متأمل وهل مدبر بعد الإساءة مقبل

فكثر البكاء حوله.. حتّى إذا قال:

(1) الإمام السيد محسن الأمين، **اعيان الشيعة**، المجلد الثالث، بيروت 1983، ص 429.

يصيب به الرامون عن قوس غيرهم فيا آخرًا أسدى له الغيّ أوّل

رفع الإمام الصادق يديه وقال: اللهم اغفر للكميت، ما قدّم وما أخّر، وما أسرّ وما أعلن، وأعطه حتى يرضى[1].

أيضًا فهذا الفعل يمثل حادثة عابرة، كانت مناسبتها أن الكميت التقى الإمام الصادق عليه السلام في الحج، فكانت القصيدة قد ألقيت في مناسبة غير مناسبة عاشوراء، ولم يكن حضور أهل الإمام لسماع القصيدة من وراء الستر يجعل ما جرى مجلسًا حسينيًا كالذي نعرفه، أو طقسًا تكرّر بحضور مستمعين آخرين.

والمثل الثالث: إلقاء دعبل الخزاعي لقصيدته الرثائية المشهورة أمام الإمام الرضا عليه السلام والمأمون في طوس (مشهد):

تجاوبنَ بالأرنانِ والزّفراتِ نوائحُ عجم اللفظ والنطقاتِ
يخبّرنَ بالأنفاسِ عن سرّ أنفسٍ أسارى هوىً ماضٍ وآخرَ آتِ

وهذا الفعل: شاعرٌ يقف أمام خليفة وولي عهده ويلقي قصيدة رثاء، أبعد من أن يطلق عليه ممارسة طقس. المديح فعل متكرر ويلقى شعرًا أمام الملوك ـ ربما إلى يومنا هذا! أما قصائد الرثاء وبالذات رثاء الإمام الحسين، فإن كتب التاريخ لا تحدثنا عن وقوعها إلا بشكل نادر، وبالتالي حتى هذا الرثاء لا يدخل ضمن الفعل الطقسي، خصوصًا وأنه لا يتكرر ولا يشارك فيه الجمع.

إذن، فإن الطقوسية العاشورائية نشأت بمعزل عن الأئمة عليهم السلام وفي أماكن بعيدة عن إقامتهم، كما أن تطور تلك الطقوسية جاء بشكل متأخر، لم يشهده الإمام السجاد/ زين العابدين، ولا الإمام الباقر، في حين شهد الإمام الصادق ومن جاء بعده من الأئمة عليهم السلام صورة غير مكتملة للطقوس الشيعية، وهي تتمحور حول زيارة قبر الإمام الشهيد، والاجتماع في مناسبة

(1) وهناك قصائد أنشدها أمام الإمامين الباقر وأبيه علي بن الحسين السجاد، تضمنت مكافآت مالية ودعاء له: اللهم ارحم الكميت واغفر له، الله اغفر للكميت. عبدالحسين أحمد الأميني النجفي، **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**، الجزء الثاني، بيروت 1994، ص 238 ـ 239.

عاشوراء، والبكاء ـ وليس النياحة ـ لمصابه، وإنشاد شعر الرثاء بحقّه[1]. ومثل هذه الأمور جرى تأييدها من قبل الأئمة ﷺ، فلا توجد نصوص تعارضها، بل على العكس يوجد تحبيذ لذلك.

وبالتالي، فإن مفردات الطقس الأولى لم تخرج عن إطارها المتعارف عليه، ولا يمكن سحب تأييد الأئمة ذاك لطقوس محدّدة، على طقوس أخرى جاءت لاحقة لعصرهم فلم يشهدوها. في المقابل أيضًا، فإن بعض الطقوس اللاحقة لعصر الأئمة هي التي تثير الجدل حتى بين الشيعة أنفسهم، فهناك من شرعنها وهناك من رفضها، ورأي كلا الطرفين يعتمد نصوصًا دينية واجتهادات بشرية.

(1) يرى هاينز هالم بأن البكاء والنحيب والعويل الجماعي على الحسين عند قبره في كربلاء يعدّ من أقدم الطقوس الشيعية التي تمّ توثيقها. ورأى أن تطور النحيب إلى طقس لا بد وأنه قد جرى من وقت باكر، وإن كانت المصادر تعوزه في ذلك، بسبب أن معظم المؤلفين في تلك الحقبة كانوا من السنّة الذين لم يبدوا سوى اهتمام قليل بذلك الطقس الشيعي، وحتى بين المؤلفين الشيعة فإن معظمهم كانوا إما محدثين وإما فقهاء اهتموا أكثر بالقضايا الفقهية وليس بالممارسات الطقسية التي يقوم بها العامّة. انظر:

Heinz Halm, op.cit., p. 42.

(4)
شرعنة وفقهنة الطقس

الفقيه/ المرجع الذي يقف في أعلى مراتب الهرم الديني الشيعي يمثّل المعتقد (التشيّع الرسمي/ العقدي)[1]، وخطيب المنبر الحسيني كما الرادود ـ الذي طفر دوره بشكل صاروخي خلال العقود القليلة الماضية ـ واللذان كانا يقفان في أدنى الهرمية الدينية الشيعية، يمثّلان الطقس (التشيّع الشعبي)[2]. والعلاقة بين التشيّعين، كما بين قمة الهرم وقاعدته، انسيابية متشابكة، وكلاهما يستمد غذاءه من جمهور واحد غير منقسم، لا يرى

(1) يقف المرجع الأعلى (الفقيه جامع الشرائط) في أعلى الهرم الديني، كونه يمثل امتدادًا للأئمة الشيعة وخطّهم الفقهي. فالمرجع أو المراجع هم القيادة، ومصدر القرار الفقهي، وبعضهم ـ حسب رأيه الفقهي ـ قد وسّع دوره إلى الحريم السياسي أيضًا، فصار أحد المؤثرين في صنعه على مستوى القاعدة أو القمة أحيانًا كما في العراق وإيران. ويتبع المرجع شبكة من الوكلاء تمثل أطراف المرجع وأدواته في غيابه الدائم عن جمهوره البعيد. وفي العموم فإن اشتغال المرجع إنما يكون في موضوع (الفقه)، وليس في موضوع (العقيدة)؛ بمعنى أن عمله في الجملة لا يدخل ضمن أتون المنازلات والمناظرات العقدية بين المذاهب الإسلامية، فهو منشغل من خلال البحث أو الكتابة أو التدريس في الأمور الفقهية وما يتصل بها من علمي الأصول والرجال، واهتمامه المؤكد يدور حول المسائل الفقهية وتدريسها لتلاميذه، خصوصًا المسائل الجديدة التي (يُبتلى) بها الأتباع المقلدون.

(2) حول التشيع الشعبي، والمعتقدات المرتبطة به، والصور التي يرسمها يمكن مراجعة هذا البحث:

A. S. Tritton, *Popular Shi'ism*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 13, No. 4. (1951), pp. 829-839.

انفصامًا بين الطقس والمعتقد، ولا بين الرادود والمرجع. بكلمة أخرى: المعتقد والطقس متلاحمان.

المجتمع الشيعي بمجمله مسوّر بمراتبية وطقوس تحتوي الفرد الشيعي (من المهد إلى اللحد)، ولكل مرتبة دور تؤديه في تناسق شديد مع الأخرى، يقف ـ من الناحية النظرية ـ المرجع في أعلاها، وتنتهي عند القاعدة العريضة لجماهير الشيعة المؤطّرين بطقس أو تأثير ما من إحدى المراتب.

يمكن توصيف علاقة الطقوس بالمعتقد بأنها علاقة نفعية متبادلة مؤطرة دينيًا، حيث يعتمد كل منهما على الآخر interdependence بصورة كبيرة، فهما يبدوان ككتلة واحدة، ولا يقبلان التفكيك، ففيه خسارة لكليهما؛ بل إن الاعتراض على أحدهما (طقس ما) يبدو ـ وليس بالضرورة أن يكون حقيقة ـ كما لو كان مخالفةً للآخر، أي للمعتقد نفسه. ليس الطقس خادمًا للمعتقد فحسب، بل إن المعتقد يبدو في كثير من الأحيان خادمًا للطقس أيضًا، بحيث يصعب تفكيكهما والفصل بينهما.

من جهة المعتقد، فإن خدماته للطقس تتمثل في: بلورته وشرعنته والحضّ على ممارسته، وذلك من خلال الفيض الهائل من المرويات التراثية المرسلة (كما في كامل الزيارات وغيره)، والحوادث التاريخية غير الثابتة، أو التي لها وجوه متعددة في التحليل. ويعتقد البعض بأن مساهمة المعتقد في الرمزية التي تتضمنها الطقوس لا يعني منقصة في العقيدة أو يقلل من شأنها، بل على العكس تمامًا، فإن المعتقد ـ بالنسبة إلى ذلك البعض ـ ليس خادمًا لتلك الرمزية الطقوسية بل العكس؛ وإن التعقيدات الرمزية للمعتقدات لا تعني بأن الأخيرة ليست صحيحة[1]؛ كما أن الطعن في الممارسة والرموزية لا تعني طعنًا في الدين والمعتقد.

في الطرف المقابل، هناك خدمة أو خدمات يقدمها الطقس للمعتقد: فبالرغم من أن المعتقد يساعد ويحفّز على تصنيع الطقس ويشرعنه، حفاظًا على هوية الجماعة وتمايزها وتماسكها وتسويرها في آخر الأمر، فإن

(1) Paul Avis, op. cit., pp. 140, 142.

الطقس يقدّم خدمة جلّى للمعتقد، فهو يساعد ـ إضافة إلى تمكين المعتقد ـ الأيديولوجيا في النفوس، على نشر المعتقد خارج محيطه، وتكثير أتباعه. وقد كان للطقوس العاشورائية دور كبير في نشر التشيّع في العراق وإيران والأحساء والقطيف في السعودية، كما سنرى في فصل قادم، مثلما هي الطقوس الصوفية التي كانت ولاتزال أداة فعّالة في انتشارها (أي انتشار الإسلام) إلى أصقاع مختلفة من العالم.

والطقس يمثل الوجه الأبرز للمعتقد الديني أو المذهبي، وهو خط الدفاع الأول عن ذلك المعتقد، كما أنه يمثل الأداة الأساس للمعتقد في مواجهة الظروف السياسية المستجدة، أي إن الطقس يمكن أن تستخدمه الأيديولوجيا سياسيًا، لأنه يوفّر حشود الأنصار قابلة الاستخدام في اللحظة نفسها. أقله هذا ما يفهمه الآخر المختلف من وظائفه (انظر فصل الطقس والسياسة).

والطقس قد يطوّع المعتقد في بعض الأحيان، فيدفعه للصمت عن بعض ما يعتقد أنه تجاوزات للحدود المشروعة، كما يقول البعض في (بعض) طقوس عاشوراء المنافية في واقعها لبعض مبادئ المعتقد ـ حسب بعض التفسيرات، ولكن يجري التغاضي عنها باعتبار أن مجمل الطقوس تصبُّ انتهاءً في خدمة المعتقد والأيديولوجيا التي تقف وراءه، فيصبح المعتقد حاميًا للطقوس والرموز الاعتبارية بغثّها وسمينها.

لم تكن الطقوس الشيعية العاشورائية في بدايتها بحاجة إلى نصوص تشرعنها، فما كان يمارس آنئذ لم يخرج على النسق الديني العام المتفق عليه بين المسلمين عمومًا، كزيارة القبور والترحم على شهداء كربلاء، ورثائهم بالشعر، ومواساة آل البيت بالبكاء. كانت تلك الممارسات في جزء منها تعبيرًا عن الموقف السياسي المعارض للأمويين ومن لحقهم، وفي الوقت نفسه كان يتطوّر إلى جانب ممارستها التعبير عن الهوية الشيعية.

بيد أنه حين تطور الطقس وزيد فيه، برزت الحاجة لشرعنته وتقعيده عقديًا وفقهيًا، تعبيرًا عن الالتحام بين المعتقد وصورته الطقسية. ولأن الطقس صناعة بشرية مبتدعة، فهو يقف على مسافة تقل أو تبعد عن الدين، وبالتالي عن المعتقد، حسب الاجتهاد الديني. وعليه فإن الطقوس بحاجة

إلى مبررات شرعية بالدرجة الأولى، وتاليًا إلى مبررات عقلية تنظر في المصالح والمفاسد، أي إلى تقعيد فقهي وعقلي بصورة من الصور. وهنا نجد الاختلاف واضحًا في كيفية إدخال بعض الممارسات الطقسية في نسيج المعتقد كما في النسيج الفقهي.

إن (إدخال) الطقوس يستدعي تشريعها بالفتاوى، والنصوص، والتراث التاريخي، على نحو يثبت حلّيتها، وتوسيع مدى الحليّة ليشمل طقوسًا عديدة. إن الطقوس المستجدة تحتاج إلى تقعيد فقهي لكي تدخل ضمن النسيج الاعتقادي العام، خصوصًا وأن كثيرًا منها يتضمن ممارسات واستخدام وسائل جرى الفقهاء على تحريمها مثل: صناعة التماثيل والتشابيه، والأناشيد القريبة من الغناء، الموسيقى، استخدام آلات اللهو، الإضرار بالنفس كما في التطبير والضرب بالسلاسل والأمواس. فهذه المسائل تحتاج إلى تخريج فقهي يدخلها في دائرة الحليّة (أو يستثنيها من دائرة الحرمة).

والجدل المثار بين الشيعة اليوم يدور حول (إعادة النظر) في الفتاوى المتعلقة ببعض الطقوس ومدى مشروعيتها. بمعنى إن هناك بين (القاعدة) الشيعية من (يشكّك) في صحة تلك الفتاوى، أو في استمرار صحتها، بالنظر إلى تغيّر الظروف السياسية والثقافية والزمانية. لا يدور الجدل حول الطقوس الشيعية الأولى (البكاء والزيارة والتجمعات الطقوسية والأدعية والعزاء الهادئ) بل حول المدخولات الطقسية التفصيلية اللاحقة التي لم تبق الطقوس على حالها (وبالذات في موضوع التطبير وإيذاء الذات بالسلاسل وما شابهها). ولم يعد الجدل اليوم يدور حول (استحباب أو حليّة) فعل طقسي ما، بل بين (حرمته وحليّته)، خصوصًا وأن ممارسته تتم في ظل الانفتاح بل الانكشاف الإعلامي وما قدمته التكنولوجيا في نقل ما يمارسه الشيعة من طقوس على الهواء مباشرة، وليس كما كانت تمارس في الماضي في غيتوهات معزولة، لا تثير الأسئلة والجدل.

ولأن الطقوس الكربلائية تحمل السمة الدينية/ المذهبيّة، كان لا بدّ أن يكون للفقهاء رأي، بالنظر إلى مكانة الفقيه (خصوصًا المرجع) في المجتمع الشيعي، وهي مكانة انتظمت وتضخّمت واتسعت وتعمّقت

خصوصًا خلال القرن العشرين، ما يفرض على الباحث للطقوس الشيعية أن يتناول موقف الفقهاء والمراجع منها، وما يمكن لهم أن يقوموا به من دور في احتضانها أو توسعتها أو تشذيب بعضها.

الفقيه/ المرجع ـ كما ذكرنا ـ يمثل قمّة الهرم في التراتبية الشيعية؛ ودوره محوري في الحياة الخاصة والعامّة؛ وتتضح أهميته من كونه يمثل الرمز الأعلى الحيّ للهوية الشيعية، في حين أن الطقوس تمثل أهم أدوات تلك الهوية، وأهم مكوّناتها الثقافية. إن مكانة الفقيه/ المرجع السامقة وضعته ـ مجبرًا على الأرجح ـ في وسط الجدل الديني والعقدي والفقهي والعقلي الدائر منذ زمن حول الطقوس. ذلك أن الرابطة بين الفقيه ومقلديه أعمق من أن تكون رابطة تستهدف الإرشاد الفقهي. بل هي تمثل التصاقًا بالهوية أكثر من كونها التصاقًا برؤية مذهب فقهي في الشأن العبادي.

هناك رأي عام يقول بأن الفرد الشيعي أكثر التصاقًا بمراجعه الدينيين بالمقارنة بالمذاهب الإسلامية الكبرى الأخرى، وهذا القول صحيح ومتجسّد في الواقع. وهناك أسباب عديدة لهذا الالتصاق الحميم؛ فهو ليس التصاقًا أو التحامًا فقهيًا مجرّدًا، بل هو التحام هويّة أيضًا، أي إن اتّباع مرجع ما لا يحمل دالّة دينيّة فحسب، يريد (المقلّد) من خلالها تأدية واجباته الدينية على النحو الأقرب إلى الصحة حسبما يفتي المجتهد في المسائل التي تعترض الفرد العادي؛ وإنما يريد الفرد العادي ـ أيضًا ـ تأكيد هويّته الدينية من خلال ذلك الاتّباع، باعتباره فردًا في مجتمع كبير، يميّزه دون غيره: المذهب المختلف والطقوسية المرتبطة به.

في المذاهب الإسلامية (الكبرى) الأخرى ـ وهذا لا يشمل الوهابيين لأن لهم خصائص مختلفة تجعلهم أكثر تماثلًا مع الشيعة ـ هناك ما يشبه الفصل بين ممارسة الواجب الديني وبين الهوية المذهبية، أو لنقل بأن الهويّة هذه غير ملتصقة بشكل حاد من خلال ممارسة الواجب الديني. فأن تكون شافعيًا أو حنفيًا أو غيرهما لا يمثل هويّة فاقعة ـ في الأغلب ـ اللهم إلا إذا كان هناك صراع مذهبي ـ كلامي (كالذي جرى في قرون سابقة وانتهى). والهويّة المذهبية للسنّي كانتماء هنا هي في أغلب الأحوال واحدة من هويات وانتماءات أخرى، وقد تكون أضعف في الحضور بالمقارنة

بالهوية المناطقية أو الوطنية أو القومية أو القبلية وغيرها. وإن شعور الفرد بالهوية المذهبية في محيط متماثل من جنسه، وسائد على ما عداه من هويات مذهبية تشكل أقليّة، تكون أضعف بالمقارنة بما لدى الفرد الشيعي الأقلّوي الذي يعيش في المحيط نفسه. وبالتالي فإن التصاق هذا الأخير بالمراجع وبرجال الدين، يعتبر بمثابة التجاء لمن يعتبرهم حماة هويته ومصدرها. تلك الهوية الخاصة هي التي يخشى عليها الأفراد من التصدّع والاندثار. ولا يعدم أن تجد بين الشيعة من يحترم المراجع ويقدّسهم حتى وإن كان علمانيًا أو ملحدًا لا يؤمن بدين.

وبشكل مجمل يمكن القول، بأن الفرد الشيعي كلما زاد تديّنه التصق بالمراجع (وهذا موجود عند كلّ الأمم ولدى أتباع كل الأديان والمذاهب).. وأيضًا كلما زادت الحاجة إلى الهوية الشيعية (سواء كرد فعل على القمع المحلّي أو التاريخي أو تمثّل على شكل تمييز طائفي) زاد الالتصاق برجال الدين وبعلماء الدين وبمراجع الدين، الذين يمثّلون الوعاء الأكبر لحفظ مصالح الجماعة وهويّتها.

المجتهد والطقس

تحتاج مسألة علاقة الفقهاء بالطقوس إلى شيء من التأنّي قبل الحديث عن منتجهم الفقهي في هذا المجال. الحدّ الأدنى المعروف عن المراجع ـ فيما يتعلق بممارساتهم الطقسية ـ هو أنهم يزورون الضرائح بين الفينة والأخرى، وهي زيارات قليلة، ولا يعتبر المراجع من المداومين على حضور المآتم الحسينية، وبعضهم يقيم في مناسبة عاشوراء مأتمًا صغيرًا في منزله، حيث يلقي دروسه وأبحاثه، أما طقوس العزاء فلا يمارسونها في الغالب، وإن كانت هناك أكثرية منهم تدعو لممارستها.

اهتم الفقهاء ابتداءً بالطقوس الشيعية بشكل عام منذ ولادتها، لكنهم لم يكونوا يهتمون بالجديد منها في فترات تاريخية سابقة قبل قرون، وانشغلوا بالفقه، فلما ترسّخت تلك الطقوس وتقوّت، صار صعبًا عليهم مخالفتها (المقصود بعض الجديد منها)، ثم تطوّر الأمر لدى أكثرهم إلى قبولها وشرعنتها لخدمة نشر التشيّع. أي إنهم أعادوا النظرة إليها، فصارت

الطقوس العاشورائية بالذات دالّة على المذهب وشعارًا له، فصعب عليهم الآن إخراجها من الدائرة الدينية بعد أن شرعنها أكثرهم فقهيًا (يشبه ذلك مسألة الشهادة الثالثة على نحو واضح، كما في رأي المرجع السيد محسن الحكيم). ولكن الفقهاء ـ في الوقت نفسه، وحسب بعض الآراء ـ لا ينظرون إلى ما يثير الجدل منها نظرة تقدير حقيقية، كمسألة التطبير، ولا يمارسونها هم بأنفسهم، ولهذا استمرّ الانفصام بين فتاوى التحليل، وبين الممارسة والنظرة الدونية إلى بعض مفردات تلك الطقوس.

يرشدنا إلى بعض ما ذكرناه آنفًا، مجادلة المجتهد العاملي السيد محسن الأمين لأحد المشايخ المدافعين عن الطقوس ـ المثير للجدل منها، والذي قال: (أيقرح الرضا جفون عينيه ولا نتأسّى به فنقرح على الأقل صدورنا، ونجرح بعض رؤوسنا)؟ فرد عليه الأمين: (إنّا لم نركم جرحتم مرة بعض رؤوسكم ولا كلّها، ولا قرحتم صدوركم من اللطم، ولا فعل ذلك أحد من العلماء وإنما يفعله العوام والجهلة: ﴿أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ﴾. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾). وحين قال ذلك الشيخ: (أتبكي السماء والأرض بالحمرة والدم، ولا يبكي الشيعي بالدم المهراق من جميع أعضائه). رد عليه السيد الأمين: (إننا ما رأيناكم أهرقتم دمًا طول عمركم للحزن من بعض أعضائكم ولا من جميعها، فلماذا تركتم هذا المستحب المؤكد تركًا أبديًا، وهجرتموه هجرًا سرمديًا، ولم يفعله أحد من العلماء في عمره بجرح صغير كبضعة الحجام، ولماذا لم يلبسوا الأكفان ويحملوا الطبول والأبواق، وتركوا هذه المستحبات تفوز بها العوام والجهلة دونهم؟!)[1].

وكان ذلك الشيخ الذي تعرّض للسيد الأمين قد فسّر إحجام الفقهاء عن مواجهة بعض الطقوس مثار الجدل، بالتالي: (لعلّ إمساك النكير من

(1) السيد محسن الأمين العاملي، **رسالة التنزيه**، 1346هـ.
http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/shaaer.htm
في 27/ 7/ 2007

علماء الشيعة عن هذه الفئة التي شعار حزنها على الإمام الشهيد بتبضيع رؤوسها وإهراق دمائها، لأنهم يرون أعمالها مستحبة تعظيمًا لشعائر الدين الذي هو من تقوى القلوب؟). هنا يرد الأمين: (لو كان الأمر كذلك، لكان ينبغي للعلماء أن يبادروا إلى هذا الفعل ويكونوا هم المبتدئين به، فيدقّوا الطبول ويضربوا بالصنوج وينفخوا في الأبواق، ويخرجوا حاسرين لابسي الأكفان، ضاربين رؤوسهم وجباههم بالسيوف أمام الناس لتقتدي بهم، كما اقتدت بهم في نصب مجالس العزاء وغيرها، فهم أحقّ الناس بتعظيم شعائر الدين، لو كان هذا منها، وإذا لم يفعل الجميع ذلك، فعلى الأقل واحد أو أثنان أو ثلاثة من العلماء، مع أنهم يعدّون بالألوف)[1]!

والدكتور شريعتي رأى أن بعض الطقوس مرفوضة من عدد من العلماء الذين رأوها غير منسجمة مع موازين الشرع، إلا أنها مورست في البداية بإرادة سياسية أكثر منها دينية. ويضيف بأنه لما ازدهرت تلك الطقوس بلغت من القوة والرسوخ حدًّا أن كثيرًا من العلماء لا يتجرؤون على إعلان رفضهم لها، فيلجأون إلى التقية في هذا المجال. ولاحظ: (أن العلماء المجتهدين وفقهاء الشيعة يستنكفون من ارتقاء منبر الخطابة والتبليغ، ويتجنّبون الدخول في أحاديث التكايا والمحافل الاجتماعية الدينية)، وأرجع ذلك (الى إدراكهم لحقيقة أن هذه المظاهر صنيعة الحكم الصفوي)[2]. ولكن الشيء الذي يجب الاهتمام به ـ والذي لم يسلط شريعتي الضوء عليه ـ هو أن بعض الطقوس صارت (دالّة رامزة للمذهب أو شعارًا له) أي تغيّر الهدف من الطقس أول ما ابتدع في العهد الصفوي (من التشييع والتحشيد السياسي ضد العثمانيين، وإدخاله كمكون للهوية وتصليب للوضع الإيراني الداخلي) إلى أن صار جزءًا من الهوية وطقوسها، وبالتالي صار الحكم الديني بشأنه مختلفًا، كما أصبح صعبًا التخلّي عنه، وقد أدرك عدد من العلماء صعوبة إلغائه وحذفه، بل أدركوا أن كثيرًا من العوام لن يصغوا إليهم، بعد أن أصبحت ممارسة الطقس مادة للتعبير عن الهوية الخاصة.

---

(1) المصدر السابق.

(2) د. علي شريعتي، **التشيّع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، ط1 2002م، ص 209 ـ 210.

لاحظ هالم في الاتجاه نفسه (أن الملالي لا يجلدون أنفسهم) في عاشوراء، وأن (فتاوى تحريم الإيذاء المدمي للذات تكرّرت لأنها بدعة) في حين أن ملالي كثيرين يرون المسألة عادية بل محبّذة. ويضيف بأن إيذاء الذات المدمي والعروض المسرحية غير ممنوعة علنًا. وعلّل نفور الفقهاء من بعض الطقوس العاشورائية بقوله إن (الطقس منتج التقاطي غريب عن عالم المحدثين والفقهاء)[1]. وحين يتحدث هالم عن منع رضا شاه للتعزية (أي التشابيه/ التمثيل) في إيران يقرّ بأنها لم تعد اليوم مثلما كانت من قبل، ولم تستعد حتى الآن أهميتها التي كانت تحظى بها في يوم ما في إيران. والسبب ليس من الشاه فقط، وإنما أيضًا لأن الفقهاء الشيعة أصبحوا لا يثقون كثيرًا بالمسرح. ويستشهد هالم بقول أحد الأكاديميين من أن الملالي كانوا غير متأكدين بشأن تقويم مسرح العروض/ التشابيه ذاك (فبعضهم يتسامح معه كونه وسيلة لتذكير الجماهير برسالة الحسين... وبعضهم الآخر أدان العروض المسرحية)[2].

وقد أكّد السيد هبة الدين الشهرستاني مسألة تغلغل الطقوس المبتدعة في وعي الجماهير الشيعية إلى الحدّ الذي جعل العالم والفقيه ـ حسب رأيه: (يتكلم ما يفتي به في الرسائل العملية، ويستعمل في بيان الفتوى فنونًا من السياسة والمجاملة خوفًا من هياج العوام). وهياج العوام سببه الحقيقي مسألة غير دينية، بل هي: (الدفاع عن الهوية) التي يعتقدون أنها تنتقص من خلال تحريم بعض الطقوس (كمنع التطبير).

يؤكد السيد محمد حسين فضل الله أيضًا حقيقة أن الفقهاء الشيعة لم يكن لهم دور في نشأة الطقوس مثار الاعتراض، فالعادات الشعبية، كما وصّفها فضل الله، مثل مسألة التطبير وضرب الظهور بالسلاسل، لم تنطلق من اجتهاد فقهي شارك في إنتاجها وتحويلها إلى عادة شعبية لدى الناس، بل إن مثل هذه العادات انطلقت من مبادرات شعبية شخصية، استثارت عاطفة الناس فقلّدوها، ثم تعاظمت العاطفة، وتجذّرت العادة، بحيث

(1) Heinz Halm, op.cit., pp. 82-83

(2) Heinz Halm, op.cit., p. 78

أصبحت من المقدسات التي قد لا يجرؤ حتى العلماء على مواجهة المد الشعبي في ذلك، حتى أن الذين يقفون ضد هذه العادات يوصمون بأنهم ضد الحسين وأهل البيت(ع)، وأنهم يريدون إسقاط هذه الذكرى وإبعادها عن الوجدان الشعبي، وما إلى ذلك[1].

والشيخ محمد جواد مغنية له رأي في الاتجاه نفسه، حيث يفصل بين (ممارسات العامّة) من (عادات وبدع) وبين الفقهاء والعلماء. يقول:

(ما يفعله بعض عوام الشيعة في لبنان والعراق وإيران كلبس الأكفان، وضرب الرؤوس والجباه بالسيوف في العاشر من محرم.. إن هذه العادات المشينة، بدعة في الدين والمذهب، وقد أحدثها لأنفسهم أهل الجهالة، دون أن يأذن بها إمام أو عالم كبير، كما هو الشأن في كل دين ومذهب، حيث توجد فيه عادات لا تقرّها العقيدة التي ينتسبون إليها، ويسكت عنها من يسكت خوف الإهانة والضرر)[2].

ما يقال من جهة إن بعض الطقوس الجديدة نشأت بمعزل عن العلماء والفقهاء، صحيح في الجملة. ومن الصحيح أيضًا القول إن الطقوس المستحدثة ـ وعلى خلاف ما جرى للطقوس الكربلائية التي نشأت في العراق بعيدًا عن الأئمة عليهم السلام ـ نشأت تحت سمع ونظر الفقهاء، فلم يتخذوا تجاه الناشز منها موقفًا صلبًا، إما لسوء تقدير لموقع تلك الطقوس في النفوس، أو لأنهم قدّروا بأنها ستكون أفعالًا (ذات عمر قصير) وستنتهي وتموت من تلقاء نفسها، وبالتالي فهي كالعادات الاجتماعية التي لا علاقة لها بالمعتقد؛ أو اجتهادًا منهم من أنها لا تحمل خطرًا على المعتقد ولا تتصادم مع جوهره، أو لأنها جاءت بحضّ وضغوط سياسية من قبل بعض الشاهات الصفويين الذين كانوا يدعمون تلك الممارسات ويتلذّذون بمشاهدة الصراعات التي تقوم بين المواكب

(1) محمد حسين فضل الله، **وقفة فكرية مع بعض مضامين عاشوراء**، الرابط:
http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/13.htm
في 27/ 7/ 2007

(2) محمد جواد مغنية، **تجارب محمد جواد مغنية بقلمه**، بيروت 1980، ص 231.

والضحك عليها، وتضليل الناس عبرها[1].

هذا التقصير وجد من ينتقده اليوم لأن الطقوس اتخذت شرعيتها من سكوت بعض الفقهاء وإفتاء بعضهم بجوازها[2]. وبرأي البعض، حين تضخّمت الطقوسية، واستمكنت من النفوس، وصارت جزءًا من الهوية الشيعية، اقترب الفقهاء منها، مرغمين في الغالب، وبعضهم مبررين أو مشجعين لها، بحيث شرعنوها وفقهنوها[3].

أدّى تضخّم الطقوس وتحوّلها إلى مكون للهوية الشيعية، واحتضان العامة لها بشكل كبير، إلى إضعاف الفقهاء في مواجهة الشاذ منها وكبح جماحه، كما أدى ـ بشكل أكثر أهميّة ـ إلى تغيّر الحكم الشرعي بشأنها، حيث رأى البعض أن مفسدة مواجهتها أعلى من المصلحة. ولهذا فإن الفقه المصنّع للطقوس، والذي لا يزال يتزايد ويتكرر، يعكس حيرة الفقهاء في كيفية التعاطي مع (غول) الجماهير التي لا تتقبّل على نحو شبه قاطع قطع منابع (الشرعية) عن عدد محدود من الطقوس أو تشذيبها، خصوصًا في ظروف الصراع الطائفي. وهذا ما دفع بعضهم إلى اعطاء الآراء والفتاوى التي قد تُفسّر على أكثر من شكل بشكل تعميمي، وتؤيد الموقف ونقيضه.

لكن ينبغي التأكيد على حقيقة غير خافية اليوم، وهي أن معظم

---

(1) كانت بعض مواكب العزاء تتحول إلى ساحات صراع، يجرح فيها ويقتل أشخاص عديدون، وكان الشاه عباس مثلًا يستمتع بمشاهد العنف مدافعًا عن هيئة بعينها، وبعد أن تحدث الفتنة يختبئ هو ومرافقوه في بيوت مجاورة لكي يتفرج على مشاهد المعركة من النوافذ!. انظر: محمد اسفندياري، **عاشوراء الحسين وعاشوراء الشيعة: تعدد الأهداف والوسائل**، ترجمة محمد عبدالرزاق، **فصلية نصوص معاصرة**، العدد التاسع، شتاء 2007، ص 19 ـ 20.

(2) السيد حسن إسلامي، **العزاء: سنّة دينية أم فعل اجتماعي**، القسم الثاني، ترجمة حيدر حب الله، **فصلية نصوص معاصرة**، العدد التاسع، السنة الثالثة، شتاء 2007م، ص 141.

(3) انتقد علي الوردي تزايد الحالة الطقوسية، كما انتقد موقف رجال الدين المتفرج منها، أو تأييدها أو تبريرها بأن العوام لا يستمعون ولا يطيعون: (لوجاء الحسين نفسه يردع العوام عن تلك المواكب لما سمعوا منه). انظر: د. علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ج1، لندن، 1991، ص 296 .

الفقهاء، بل الغالبية الساحقة منهم، تؤيد الطقوس، وأن أغلبية الفقهاء والمراجع، يؤيدون حتى تلك الطقوس التي هي مثار جدل كالتطبير. وأيضًا يجب التذكير بأن هناك فقهاء شاركوا العامّة طقوسهم في الشوارع إيمانًا منهم بها وبأهميتها ومحوريتها؛ ولا يعني عدم مشاركة البقية عدم رضاهم بالضرورة عن ممارسة طقس هنا أو هناك.

نموذج لفقهنة الطقس

بين أيدينا نموذج لفقهنة الطقوس العاشورائية للمرجع السيد علي السيستاني، وقد استلّت الأسئلة والأجوبة من موقع على الإنترنت يديره وكلاؤه، ولربما تبرّع بعضهم بالإجابة عنه، وباسمه[1]. وما يدفعنا لذلك هو تعدد لغة الخطاب، والضعف في المحتوى، فضلًا عن أن عددًا كبيرًا من الفتاوى التي استخدمت في هذا البحث، قد تمّ سحبها من الموقع فيما بعد. ومع هذا، فإن مجمل الفتاوى هنا تعطي صورة عامّة للغرض المراد من إيرادها، وفي مقدمتها: كيف يتم تنسيج الطقوس في الثقافة والفقه الشيعيين في سبيل شرعنتها.

بيد أننا هنا بحاجة إلى إبداء بعض الملاحظات التمهيدية:

الأولى ـ كما قلنا، فإن الحوادث (التاريخية) استخدمت في تحليل وتحريم الطقس، بالرغم من أن كثيرًا منها غير ثابت تاريخيًا كحوادث وقعت بالفعل، كشقّ الجيب وضرب زينب رأسها بالمحمل حتى سال

---

(1) المصادر التي اعتمد عليها موجودة على هذه الروابط:

http://www.sistani.org/html/ara/menu/4/?lang = ara & view = d&code = 332&page = 1

http://www.sistani.org/html/ara/menu/4/?lang = ara&view = d&code = 332&page = 2

accessed on 7/4/2006

http://www.sistani.org/local.php?modules = nav&nid = 5&cid = 1374

accessed on 27/7/07

http://www.sistani.org/local.php?modules = nav&nid = 5&cid = 53

accessed on 27/7/2007

دمها، في محاولة واضحة لتأصيل (التطبير) وشرعنته؛ ومثل ذلك الزعم بأن الإمام السجاد زين العابدين عليه السلام طلب في كربلاء حجرًا ليصكّ به رأسه حين رأى رأس أبيه مرفوعًا على الرمح! ومثله ما يزعم بأن زينب شقّت جيبها ونثرت الرمل على رأسها، مع أن الجميع يقرأ وصية الإمام الحسين عليه السلام لزينب: (إن أنا متّ فلا تشقّي عليّ جيبًا ولا تخمشي وجهًا).

الثانية ـ في غير الحوادث التاريخية هناك الروايات (الأحاديث) التي يغلب عليها طابع ضعف السند، وركاكة اللغة، ولكن مثل هذه الروايات مما قامت عليها فتاوى بعض الفقهاء دون تدقيق، وجرى التساهل بشأنها باعتبارها من أحاديث السنن، مع أن أحاديث السنن لا تشمل المختلق، واضح الاختلاق. ومع أن فتاوى الفقهاء في مواضيع الطقوس، يبدو في كثير منها الضعف، فإنها تتضمن مخزونًا من الحرج تارة، والاسترسال مع العامة وترفقًا بهم تارة أخرى، إضافة إلى التعميم الذي أشرنا اليه. ولذا تجد بعض الفتاوى ينطبق عليها حالة (لعم) كلما واجهت الفقيه مسائل تتطلب جرأة وحسمًا.

الثالثة ـ سنجد سذاجة متناهية في بعض الأسئلة، وهي قد تشير إلى أن الجمهور الشيعي أصبح معوّقًا، فرغم معرفته للقواعد الفقهية الأساسية، إلا أنه يسأل عنها المرة تلو الأخرى. يرى البعض أن تكرار الأسئلة في مسائل بديهية إنما هو من باب (زيادة الحرص والحذر من قبل الجمهور) وهو حرصٌ مبالغٌ فيه على أيّة حال.

من الأسئلة التي يفترض أنها بديهية التالي: ما رأي السيد في لبس السواد في أيام مصائب أهل البيت عليهم السلام؟ الجواب: لا بأس به. وسؤال آخر: ما حكم لبس الذهب (للمرأة) في أيام شهر محرم الحرام؟ والجواب: لا ينبغي القيام فيها بما لا ينسجم مع المناسبة الحزينة، بل إذا عدّ ذلك نوعًا من عدم المبالاة بما جرى على أهل البيت عليهم السلام فلا بدّ من تركه. وسؤال ثالث: كم يومًا يجب أن تلبس المرأة السواد في ذكرى عاشوراء؟ والجواب: ليس بواجب، وإنما يستحب ذلك لأنه من تعظيم الشعائر. ومن الأسئلة: ما هو رأيكم في الذهاب إلى المدرسة في أيام وفيات أئمة أهل البيت عليهم السلام؟ والجواب: يجوز!

نلاحظ هنا من خلال نماذج الأسئلة المطروحة أمرين: الأول، وضوح أن هناك اختلاطًا كبيرًا بين الطقس والمعتقد، وبين المستحب والواجب بالنسبة إلى السائلين، إلى حد اعتباره جزءًا من العقيدة، فكان على المفتي أن يعيد بعضهم إلى الحقيقة بتأكيد حقيقة أن الطقوس مستحبة[1]. والثاني، ما أشرنا إليه من بساطة الأسئلة وتكرارها بالرغم من أنها ليست جديدة بل لها رصيد تاريخي، مثل لبس السواد؛ فما الذي يدفع بعض الأفراد أن يسأل عن أمور ليست مستجدّة، وهو يرى من يلبس ومن لا يلبس السواد لسنين عديدة؟ مع ملاحظة أن هناك بعض الكتب التأصيلية التي سعت إلى فقهنة الطقس، وبينها (لبس السواد)[2]. هل السبب يكمن في أن هناك جدلًا ما حول بعض المواضيع الطقسية، أم هو يعكس طبيعة بعض المجتمعات الشيعية التي صارت تتشدّد أكثر فأكثر في ممارساتها الطقسية ونظرتها إلى الطقوس؟ أم أن السبب هو أن المرجعية الدينية بعد أن سيطرت على الفضاءات السياسية والاجتماعية والدينية، وبعد التسليم المطلق لها من قبل الجمهور في كل المسائل، ازداد الحذر الشعبي إلى حدّ تعطيل العقل الذي انعكس على شكل تكرار الأسئلة

---

(1) وقريب من ذلك: سئل السيد فضل الله: هل الاستماع أو حضور المجالس الحسينية مستحب أم واجب؟ الجواب: من الطبيعي أنه ليس واجبًا بالمعنى الشرعي للواجب، ولكن الحضور مهم... نستطيع القول إن الحضور مستحب بشكل مؤكد. وسئل: هل الاحتفال السنوي في عاشوراء يستند إلى نص شرعي واضح؟ قال: هناك أحاديث عن أئمة أهل البيت ﷺ تشجّع وتدعو إلى إقامة هذه المجالس، و(لعلّهم) هم الذين كانوا يقيمونها. انظر: **صحيفة السفير، في 27/ 5/ 1996**. وفي موقع البينات:

http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/7.htm

في 27/ 7/ 2007

(2) انظر مثلًا كتاب: **إرشاد العباد إلى استحباب لبس السواد على سيد الشهداء والأئمة الأمجاد** عليهم السلام. تأليف السيد ميرزا جعفر الطباطبائي الحائري (ت 1321هـ). تجد الكتاب على هذا الرابط:

http://www.rafed.net/books/aqaed/sawad/index.html

في 4/ 8/ 2007

وعدم الرجوع إلى (الرسائل العلمية/ الفقهية) للمراجع أو حتى الرجوع إلى وكلاء المراجع أنفسهم؟.

من أهم المسائل الفقهية التي شغلت بال الكثيرين حول موضوع الطقوس هو إدخال الموسيقى فيها. والفقهاء الشيعة عمومًا يزدرون الموسيقى أيًا كان نوعها، نستثني من ذلك الفقهاء المتأخرين - وبينهم السيد علي السيستاني - الذين أفتوا بحليّة الموسيقى الكلاسيكية وباستخدام الموسيقى في الأناشيد الإسلامية. لكن النظرة السيئة إلى الموسيقى لاتزال مسيطرة على التيار الديني الشيعي، بل التيار الإسلامي عمومًا. ليست المشكلة اليوم في حليّة الموسيقى بقدر ما هي حليّة استخدام الموسيقى في شأن ديني/ طقوسي. بعبارة أخرى فإن السؤال بالرغم من قدمه، إلا أنه قائم حتى الآن وهو: لماذا حين كانت الموسيقى محرمة بشكل عام، ويتشدّد في تحريمها، تمّ تحليلها في طقوسيات عاشوراء؟ ولهذا فإن الأسئلة المتعلّقة بموضوع الموسيقى تستحضر الحرمة السابقة، وتحاول البحث عن جواب، هذا هو مضمون الأسئلة اليوم المتعلقة بالموسيقى والطقوس.

يقول أحد الأسئلة: ما حكم استعمال الطبل والصنج في الشعائر الحسينية؟ الجواب: يجوز. وهناك إجابة أخرى: يجوز ما لم تكن بكيفية تناسب مجالس اللهو واللعب، أو كان مستهجنًا حسب ارتكاز المتشرعة. ومثله الجواب: (الضرب على الطبل في مواكب العزاء والمراسم العسكرية ونحوها لا بأس به، كما أن الاستماع إلى الصوت المنبعث عنه جائز، الا ما كان مناسبًا لمجالس اللهو واللعب). وقريب من السؤال السابق سؤال يقول: ما حكم التصفيق في مواليد الائمة؟ والجواب: لا مانع منه، ولكن ينبغي أن لا يكون ذلك بديلًا عن الذكر والصلوات في مواليدهم الشريفة.

من الواضح أن المحظورات (كالموسيقى) تمّ خرقها في المناسبات الدينية، ففيها يجوز ما لا يجوز في غيرها مع استدراك: (لكن ينبغي أن لا يكون ذلك بديلًا عن الذكر والصلوات). حتى أن بعض الفقهاء المتشددين في الموسيقى حتى وإن استخدمت كنغمة جرس المنزل أو في لعبة طفلة، لا يمانعون بضرب الصحون والدفوف والطفول والصنج وغيرها إن كانت

لها علاقة بالطقس الملتحم والمتشابك بقوة مع المعتقد. التصفيق لا تعترف به الفتوى جزءًا من الذكر، وإنما هو جزء من الطقس، بعكس التطبير، ولذا فإن هناك صعوبة ـ وربما استحالة ـ أن يحضر الذكر والتصفيق معًا. بمعنى أن التصفيق قد يلهي عن الذكر، فكيف يمكن الجمع بينهما؟.

والآن تداخلت الموسيقى مع اللطميات، فسأل أحدهم السيد السيستاني عن ذلك: هل يجوز الاستماع إلى اللطميات التي تشتمل على الموسيقى؟ الجواب: إذا لم يكن مستهجنًا بحسب عرف المتشرعة فلا مانع منه، ما دامت غير مناسبة لمجالس اللهو واللعب.

أي إن الجواب نعم. لأن عاشوراء ليست مناسبة لهو؛ ولم يستهجن اللطميات أحد، ومن يستهجنها اليوم لا يستهجنها في الغد، لأن الذوق العام ليس حالة ستاتيكية، بل في حالة تطوّر وتقلّب.

وقد ورد سؤال مشابه: ما هو رأيكم باللطميات التي يقال بأن لحنها من الألحان الغنائية؟ وكان الجواب: (إذا لم يكن الأداء بطور متداول في مجالس اللهو واللعب فلا مانع). وهذا جواب مشكل. فهناك تداخل بين الأطوار، أي بين الطور الغنائي وبين اللطميات، وكثيرًا ما تكون ألحان اللطميّات ـ حتى بدون الموسيقى ـ مسروقة من الأغنيات، ويقال عكس ذلك أيضًا. هناك مشكلة في تمييز اللطميّة أو الأنشودة الإسلامية من الأغنية.

وعمومًا فإننا نرى أجوبة غير واضحة. في بعض المسائل هناك تفصيل، وفي غيرها لا يوجد. لننظر إلى هذا السؤال المحرج فعلًا: ما هي الشعائر الحسينية الجائز فعلها، وهل لها حدّ معين؟ الجواب: ينبغي عدم التخطي عن الطريقة المتوارثة من السلف الصالح في تعزية أهل البيت عليهم السلام!

إن لغة الإجابة سيئة، ما يجعلنا نشك في كثير من الأجوبة من أنها حتى ولو كانت تمثل رأي السيد السيستاني، فإنها في حقيقة الأمر صيغت من قبل وكلاء غير متمرسين، وفي بعض الأحيان يتهربون من الإجابة. وإلا ما المقصود بعدم تخطي الطريقة المتوارثة؟ ما هي تلك الطريقة أو الطرائق؟ ومن هم السلف الصالح؟ إلى أي قرن ينتمون؟ والى أي جهة ينتسبون؟ هذا

من الأجوبة العمومية التي لا تشفي الغليل. لأن كل ممارسة لها تاريخ، وهناك على الدوام تخطّي لما كان يقوم به (الأوائل) ولا نقول السلف الصالح (فهذا تعبير لا يستخدمه الشيعة كثيرًا) بل إن الشيعة ينتقدون الإجمال: ليس كل سلف صالحًا؟ وليس كل الشيعة السابقين صالحين؟ وبالتالي تمّ التهرب من الإجابة، ولم ينقل لنا الجائز من الممارسات الطقسية من عدمها.

وإزاء هذه الإجابة المقتضبة عن السؤال الحساس والمهم، هناك إجابة من ألف ومائتي (1200 كلمة) للرد على هذا السؤال القصير جدًا: (ما حكم اللطم على الإمام الحسين عليه السلام)؟! يتوقع القارئ أن تكون الإجابة في كلمات مختصرة: (جائزة، مستحبة) مثلًا، لكن من كتب الفتوى من العاملين على الإنترنت وباسم السيد السيستاني، ذهب بالأمر بعيدًا، وكأنه يدخل في سجال مع منتقدي الطقوس الناشزة، فذكر عددًا من الروايات والأحداث التاريخية التي يرويها السنّة والشيعة، وجاء بأبيات الشعر التي تثبت وجهة نظره. وفي العادة فإن الفتاوى لا تبين الأسس التي بُنيت عليها الأحكام إلا عند الضرورة، أي إن المرجع يعطي حصيلة رأيه وليس كيفية وصوله إلى الرأي. لكن في مثل مسألة حكم اللطم نرى الأمر معكوسًا تمامًا. فقد جاء المفتي بأحاديث ضعيفة للغاية لينطلق منها في اعتبار (جميع الطقوس بمختلف صورها) مدارس تربوية.. وزاد على ذلك: (يستفاد من هذه الروايات وغيرها أنّ كل ما يصدر من الموالين لأهل البيت عليهم السلام من أنواع الشعائر الحسينية كإقامة المآتم والبكاء والجزع واللطم وغيره ولبس السواد والنياحة على الحسين عليه السلام والأئمة الطاهرين، يكون مثابًا ومأجورًا عليه، بل لا يبعد وجوب بعض الأمور على المسلمين بنحو الوجوب الكفائي).

هذا الجواب المتساهل نفسه يتكرّر حرفيًا، ولكن في الإجابة عن سؤالين مختلفين، وإن كانا من السنخ نفسه: ما هو حكم الضرب على الطبل، والتعرّي للطم في عزاء سيد الشهداء عليه السلام؟ ما هو حكم الضرب بالزنجير، ولطم الصدور، والدخول في النار في عزاء سيد الشهداء؟ فالطبل عرفنا كيف صار استخدامه حلالًا، ولكن هناك (التعرية: الكشف عن

النصف الأعلى من الجسم بغرض اللطم باليدين أو بالسلاسل)، وهناك (الدخول في النار/ يقصد المشي على الجمر). ومع هذا نقل النص السابق المطول نفسه كإجابة دون أن يدرك المفتي تغيّر الموضوع، وقد غلبته الحماسة فصار التعرّي للطم، والدخول في النار (واجبًا كفائيًا)!.

هذا الكشف عن النصف الأعلى من الجسد، وفي مناسبة دينية/ طقسية أمرٌ (قد) يثير الشبهة، وبدل أن يطلب من هؤلاء المتحمسين للطم بستر أجسادهم، خصوصًا وأننا نشهد مثل هذه الأمور على الهواء مباشرة، كما أن النساء يشاهدن مواكب العزاء لبعضهم وهو كاشف لجسده، في عمليات تشبه الاستعراض، فإنه طُلب من النساء (غضّ البصر)! وقد سئل السيد السيستاني عن مشاهدة النساء للمعزين مكشوفي الصدر فقال: (لا يجوز لهن النظر إلى بدن الرجل الأجنبي بتلذذ شهوي أو خوف الوقوع في الحرام، بل الأحوط لزومًا أن لا تنظر إلى غير ما جرت السيرة على عدم الالتزام بستره كالرأس واليدين والقدمين وإن كان بلا تلذذ شهوي ولا ريبة). وعقدة الأنثى تبدو طافحة أيضًا في المسائل الفقهية، كما في السؤال التالي: هل يجوز للمرأة أن تنظّم مواكب العزاء والخروج إلى الشوارع؟ الجواب: (إذا كان فيه إثارة أو خوف الوقوع في الحرام فلا يجوز). ومثله سؤال: هل يجوز للمرأة إصدار صوت أثناء البكاء أمام غير المحرم؟ الجواب: إذا كان بنحو مثير عادة فلا يجوز.

وفيما يتعلق بموضوع البكاء على الحسين عليه السلام وفقهنته، سئل السيد السيستاني: ما هو رأيكم في صحة الحديث الوارد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام (من بكى أو تباكى على الحسين عليه السلام وجبت له الجنة)؟ فرأى صحته، وشرح المعنى على هذا النحو:

«من المعلوم أنه لا يراد بذلك أن يشعر المكلّف بالأمان من العقوبة حتى لو ترك الواجبات وارتكب المحرمات، وكيف يشعر بذلك مع ما ورد من الوعيد المغلظ في الآيات بالعقوبة على مثل ذلك، بل المفهوم من هذه النصوص في ضوء ذلك أن العمل المفروض يجازى عليه بالجنة عند وقوعه موقع القبول عنده سبحانه، وتراكم المعاصي قد يمنع من قبوله قبولًا يفضى به إلى الفوز بالجنة والنجاة من النار... وأما التباكي فليس المراد به إظهار البكاء أمام الآخرين، بل هو بمعنى تكلّف الإنسان البكاء على ما يراه

حقيقًا به، ولكنه يواجه لحظة جفاف في قلبه ومشاعره، فيتكلف البكاء عسى أن يستجيب قلبه وتتدفق مشاعره لنداء عقله، وبهذا المعنى أيضًا ورد الوعد بالجنة لمن بكى أو تباكى عند ذكر الله سبحانه وتعالى».

ولأنّ فضاء الطقوسية آخذٌ في التوسّع، فقد استحدث العديد من المسائل ذات الصلة بالطقوس. فالأناشيد الإسلامية ظاهرة حديثة، وقد كانت تؤدّى بدون موسيقى، فلما وجد التسامح مع الموسيقى، أُعيد تركيب الأسئلة من جديد، وكانت بعض الفتاوى للسيد السيستاني (مدهشة) مثل: (لا يجوز) سماع الأناشيد الإسلامية إن كانت (بقصد التمتع بصوت المنشد). ثم إن هناك مشكلة عدم الوضوح في أساس (التعريف) للأغنية والأنشودة، فيقال أغانٍ إسلامية، أو أناشيد إسلامية.. فحين يأتي سؤال: هل يجوز الاستماع إلى الأغاني الدينية في مدح آل البيت مصحوبة بالموسيقى؟ يكون الجواب معتمدًا على الكلمة (أغاني): (الغناء حرام مطلقًا، وأما المدائح التي تنشد بلحن جميل ولكنه لا يكون غنائيًا فلا مانع منها، وأما الموسيقى فتجوز إذا لم تكن مناسبة لمجالس اللهو واللعب).

هنا تنتاب (المقلّد) أقله بعض الحيرة، فهل اختلاف التسمية يمنحها الحليّة أو يعرضها للتحريم؟ هل هناك فرق بين ما يسمى (الأغاني الدينية) التي تتضمن المدائح، وبين (المدائح) الدينية؟ وما هو المقصود بإنشاد اللحن الجميل، وبين اللحن الغنائي؟ على الأرجح فإن السيد السيستاني، ومن خلال كثرة المسائل في هذا الموضوع، يقصد باللحن الغنائي ذلك اللحن الذي قد (استخدم مسبقًا) في أُغنيات غير دينية، أو بالتعبير الآخر (أغاني اللهو). هذا ما يفهم منه في إجابات أخرى في الموضوع نفسه، كقوله: (لا مانع [من سماع الأناشيد التي تتضمن الموسيقى] إن لم تكن الموسيقى مناسبة لمجالس اللهو واللعب). ويحتمل أن ما يقصده السيد السيستاني بكلمة (مناسبة) التي تتردد في معظم فتاواه واحدًا من أمرين أو كليهما: أن لا تكون الموسيقى المستخدمة قد سبق استخدامها في أغاني اللهو/ أي كل الأغاني غير الدينية، أو يقصد أن لا تكون الموسيقى المستخدمة مائعة، خصوصًا وأن المرجع السيد السيستاني متسامح في الموسيقى الكلاسيكية عمومًا.

ومع تسامح السيد السيستاني في موضوع الموسيقى، إلا أنه لا تزال هناك عقدة من بعض العبارات مثل كلمة (الأغاني)، فحيثما وجدت هذه الكلمة، وجد إلى جانبها التحريم. وهناك عبارة تعارف فقهيًا على تسميتها بـ (آلات اللهو) أي (الآلات الموسيقية). فقد تمّ تحليل المنتج (بشكل إجمالي) ونقصد به (الموسيقى) إلا أن مصدر الموسيقى وهو الآلات نفسها بقيت محرمة، ومازالت عبارة (اللهو) مشحونة تاريخيًا بالحرمة والفسوق بحيث لاتزال تشكل حاجبًا كبيرًا أمام بعض الفقهاء، رغم تبدل وجهة النظر فيما يتعلق بغايات استعمال تلك الآلات نفسها. ولذا ترى فقيهًا يجيز العزف على الآلات، ولكنه لا يجيز بيعها، أو يجيز شراءها ولا يجيز بيعها. أو يجيز تدريس الموسيقى شرط أن لا يعلّم ألحانًا (فاسقة)! وبشرط أن لا يستخدم المتعلّم تلك الآلات التي تعلّم عليها في خدمة مجالس اللهو واللعب.

وقريبًا من (فقه الطقوس) موضوع (التصوير) و(التجسيم) و(التمثيل) فعادة ما يكون هناك سؤال عن الصور المتداولة للأئمة الشيعة، وهي صور تخيلية كما هو معروف. ويبدو أن عددًا من فقهاء الشيعة تسامحوا مع التصوير، كما هو السيد السيستاني، وكذلك مع تمثيل شخصيات الأئمة في التلفزيون والمسرح، ولكنهم لم يتسامحوا مع المجسّمات، الأمر الذي يجعل موضوع (التشابيه/ التمثيل) في عاشوراء مقبولة، وإن كان هناك من اعتراض فإنما على المحتوى والمضمون، وليس أصل الممارسة. يقول السيد السيستاني مثلًا: (يحرم عمل المجسّمات، ولا بأس برسم الصور غير المجسّمة في نفسه، كما لا بأس بنسبتها إلى المعصومين ﷺ، إذا كان بقصد التعظيم والتبرّك، ولم يستلزم انتقاصًا أو هتكًا لمقامهم الشريف)[1]، وهو يرى أن تلك الصور تخيلية وأنه لا بأس باقتنائها[2]. وقد خطا السيد

---

(1) http://www.sistani.org/local.php?modules = nav&nid = 5&cid = 88
في 27/ 7/ 2007

(2) http://www. sistani.org/local.php? modules = nav & nid = 5 & cid = 86 & page = 2
في 27/ 7/ 2007

السيستاني خطوة أكبر من التسامح مع التمثيل، وقد تكون غير مسبوقة من بعض النواحي، فقد سئل: هل يجوز تصوير أو إخراج مشهد يظهر فيه النبي محمد ﷺ، أو أحد الأنبياء السابقين، أو الأئمة المعصومين عليهم السلام أو الرموز التاريخية المقدّسة على شاشة السينما أو التلفزيون، أو على المسرح؟ فكان جوابه: (إذا روعي فيه مستلزمات التعظيم والتبجيل، ولم يشتمل على ما يسيء إلى صورهم المقدّسة في النفوس، فلا مانع)[1].

وخلاصة القول، إن الطقوس صار لها تقعيد فقهي، وسيتسع مجال (فقه الطقوس) بقدر ما تزداد وتتسع الطقوس نفسها. والملاحظة الجديرة بالأهمية هنا هي أن (فقه الطقوس) يميل إلى توسيع إطار (الشرعنة) كما في الموسيقى والأناشيد الإسلامية واستخدام المسرح والتصوير وغير ذلك.. وهذا وإن دلّ على حيوية الفقه وتجديده، إلا أننا في المقابل لم نلحظ تطورًا ذا أهمية في مسألة إعادة النظر أو (تحريم) بعض الطقوس القائمة، فهناك المزيد من الشرعنة والقليل من التشذيب والنقد فضلًا عن التحريم.

(1) http://www.sistani.org/local.php?modules = nav&nid = 5&cid = 85 في 27/ 7/ 2007

(5)
الطقس: رموزه الشخصية

الرموز المحتفى بها في الطقوس، هي رموز التشيّع، من آل البيت بالذات. حيث يحتفى بعليّ ﷺ في مولده واستشهاده، كما يحتفى بيوم الغدير (عيد الغدير/ عيد الولاية) تأكيدًا لأولويته في الخلافة على غيره من الصحابة، ولتأكيد الانتماء اليه كرمز التشيّع الأكبر. أيضًا يحتفى بمولد فاطمة الزهراء ﷺ ووفاتها، كما يحتفى بمناسبات مولد ووفاة ابنيها وحفدتها من الأئمة. وهؤلاء هم رموز التشيّع الأساسيون.

بيد أن رموز كربلاء حفرت مكانتها في ذاكرة الشيعة نساءً ورجالًا، إلى جانب الرموز التأسيسية، لما لها من أثر نفسي ومعنوي صاعق. ورموز كربلاء لا تشمل الحسين وأهل بيته فحسب، بل آخرين أيضًا يصنّفون ضمن (الأصحاب) مثل: حبيب بن مظاهر الأسدي، وزهير بن القين، ومسلم بن عوسجة، وبرير بن خضير، والحرّ بن يزيد الرياحي. وغالبًا ما تخصص ليلة أو أكثر من ليالي العشر الأولى من المحرم للحديث عن الأصحاب ورثائهم.

أما بالنسبة إلى رموز كربلاء من أهل البيت، فرغم وجود العديد من الشهداء، إلا أن الأسماء التي يجري تسليط الضوء عليها، والتي تتمحور الطقوسية الشيعية في عاشوراء حولها، هي سبع شخصيات أساسية، وهي:

1 ـ **الحسين بن علي بن أبي طالب** ﷺ: وتتمثل رمزيته في: القيادة، والتضحية والشجاعة وهو يرى أبناءه وأصحابه يذبحون الواحد تلو الآخر، بمن فيهم ابنه الرضيع، فلم يستكن، وكما وصف أحدهم الحسين: (فوالله ما رأيت مكثورًا قطّ، قد قتل ولده وأهل بيته وأصحابه، أربط جأشًا

ولا أمضى جنانًا منه، ولا أجرأ مقدمًا، والله ما رأيت قبله ولا بعده مثله، إن كانت الرجّالة لتنكشف من عن يمينه وشماله انكشاف المعزى إذا شدّ فيها الذئب)[1].

ويمثل الحسين قمّة الدراما من خلال قتله على يد شمر (الذبح من القفا) بعد أن أصابته السهام في مواقع قاتلة: القلب والعين. وترتبط بالحسين عليه السلام رمزية (الإصبع المقطوعة) حيث قطع العدو بعد المعركة خنصر الإمام من أجل سرقة (الخاتم) الذي يمثل (الغنيمة) وهو الإصبع التي يشير إليها الجواهري:

كأنّ يدًا من وراء الضريح حمراء مبتورة الإصبع

وارتبط قتل الحسين بمشهد القتيل الذي تدوسه (خيول الأعوجية) بحوافرها لترض صدره، بعد أن جرد من ملابسه وقطعت رأسه. وهناك بعض الرسوم الفنية ذات الأصل الإيراني تصوّر تلك الخيول وهي تطأ جسد الحسين.

2 ـ **زينب ابنة علي بن أبي طالب** عليه السلام: توصف زينب بأنها (بطلة كربلاء) وقد احتلّت هذه الصفة مكانة هامة لتصبح عناوين لكتب، سطرها شيعة وسنّة. زينب أكملت رسالة الحسين السياسية والدينية بعد استشهاده، وقد جسّدت دور المرأة في المعركة في حال غياب الأهل والعشيرة، فرعت النسوة وحمت ما تبقى من الأطفال، ونزلت في ساحة المعركة في أكثر من موقع لإبلاغ رسالتها، ودخلت في مواجهات كلامية مع والي الكوفة ابن زياد، ومع يزيد بن معاوية في دمشق حين جيئ بها وبقايا أهل البيت سبايا.

3 ـ **مسلم بن عقيل بن أبي طالب**، ابن عم الحسين وسفيره إلى الكوفيين، حيث سبق الحسين إلى الكوفة بأمر الأخير ليأخذ منهم البيعة للإمام الحسين، بناءً على مكاتباتهم ورسلهم. ولكن مسلم بن عقيل وبعد أن كاد يسيطر على الكوفة ويمهّد الطريق لعودة الإمام الحسين حاكمًا، جرى الغدر به فبقي وحيدًا، وواجهه جنود والي الكوفة. وبعد معركة، أخذ أسيرًا

(1) هذا ما نقله الطبري عن أبي مخنف. انظر: الطبري، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص 345.

بعد أن تكاثر الجند عليه، ثم قتل ظمآنًا وألقيت جثته من أعلى قصر الإمارة، ثم سُحبت في الأسواق، كما قتل أحد أهم أنصاره وهو هاني بن عروة. وقد وصل خبر قتل مسلم إلى الحسين وهو في طريقه إلى العراق في موقع يقال له (زرود)، وكان في ركب الحسين أخوة مسلم وابنته (حميدة). وقد خصّص الشيعة في مناسبة عاشوراء، إحدى ليالي عاشوراء (تختلف من بلد إلى آخر) للحديث عن مسلم وسيرته واستشهاده.

4 ـ **العباس بن علي بن أبي طالب**، أخو الإمام الحسين عليه السلام، وله ثلاثة أخوة أشقاء قتلوا جميعًا في كربلاء. وكان العبّاس من الناحية العملية رأس حربة جيش الإمام، وحامل لوائه، وكان آخر من قتل من أصحابه وأهل بيته. وهناك ليلة من ليالي عاشوراء مخصصة للحديث عن العبّاس.

5 ـ **علي بن الحسين (الأكبر)**، وكان ـ كما تقول كتب المقاتل ـ أشبه الناس خَلْقًا وخُلُقًا برسول الله. وكان هو الآخر أحد العناصر الأساسية في المعركة، وكان لقتله ـ كما للعباس بعدئذ ـ وقعٌ نفسي مهول على الحسين عليه السلام. وخصصت للأكبر إحدى ليالي عشرة المحرم للحديث عنه والتغنّي بشجاعته، وإنشاد الشعر في رثائه.

6 ـ **القاسم بن الحسن بن علي**، ابن أخي الحسين عليه السلام، وكان لما يبلغ الحلم، وقد صُنعت له ـ حديثًا في القرن التاسع عشر الميلادي ـ دراما أعطته دورًا في مجمل رواية كربلاء. وأيضًا خصصت للقاسم وزواجه أيام محنة المحرم وقبل استشهاده، إحدى أمسيات عاشوراء للحديث عنه.

7 ـ **عبدالله الرضيع**، ابن الإمام الحسين عليه السلام، وكان قد حمله أبوه وطلب له ماءً من الجند، يطفئ عطشه، فرماه حرملة بن كاهل بسهم فذبحه من الوريد إلى الوريد. وخصصت للطفل الرضيع ليلة العاشر من المحرم، حيث يجري الحديث عن بشاعة القتلة، وعظم الجريمة.

في الإطار العام، لا تنحصر رموز الشيعة في آل البيت، ولكن الأخيرين هم القطب من الرحى، تدور حولهم كل متعلقات الثقافة والمعتقد والهوية. ويلاحظ عمومًا أن الرموز الشيعية من خارج إطار أهل البيت، ورغم مركزية بعضها، تبدو وكأنها ملحقة تابعة، تستقي مكانتها من التصاقها برموز أهل البيت. لقد وضع علماء الشيعة تقسيمات متعددة لرموز الشيعة

من خارج إطار أهل البيت وبني هاشم عمومًا، وحددوا رجال الشيعة من الصحابة، ورجال الشيعة من التابعين، وعلماء الشيعة في مختلف الفنون وما قدموه للإسلام والبشرية، وقادتهم السياسيين، وفقهاءهم وما كتبوه وألّفوه، وشعراءهم وما نظموه، وغير ذلك[1]. ويلاحظ أن العدد ضخم للغاية، هو في الحقيقة أكبر بكثير من أن تنتجه أقليّة مذهبيّة، الأمر الذي يشير إلى ديناميكية داخل مذهب التشيّع، والى أن ذلك المذهب رغم صفته (الشعبوية) كان قد استقطب عددًا كبيرًا ممن يمكن تسميتهم بالتعبير المعاصر (النخبة) من أصحاب الفكر ورواد العلم والمعرفة في شتى الفنون والعلوم[2]، وقادة الرأي، ورموز الحرب، وزعماء السياسة[3].

(1) لقد ألفت الكثير من التصانيف في هذا المجال، من أهمها: **الشيعة وفنون الإسلام** للسيد حسن الصدر، **وأعيان الشيعة** للسيد محسن الأمين، **والذريعة في تصانيف الشيعة** للأغا بزرك الطهراني.

(2) انظر أسماء الرواد في العلوم في: السيد حسن الصدر، **تاسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، بيروت، 1991.

(3) لقد عدّ الشيعة أكثر من ثلاثمائة صحابي كانوا من شيعة علي، ومن أهمهم: سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، وحذيفة بن اليمان، والمقداد بن عمرو، وخزيمة ذو الشهادتين، ومالك بن التيهان، وأبو أيوب الأنصاري، وأبيّ بن كعب، وأبان وخالد ابنا سعيد العاص، وأنس بن الحرث الذي قتل مع الحسين في كربلاء، وهاشم بن عتبة المرقال، وأبو سعيد الخدري، وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف، وقيس بن سعد بن عبادة، وخبّاب بن الأرت، والبراء بن مالك، ورفاعة بن مالك وأبو الطفيل عامر بن واثلة، وبلال بن رباح وغيرهم.

التابعون: الأحنف بن قيس، وسويد بن غفلة، وعطية العوفي، والحكم بن عتبة، وسالم بن أبي الجعد، وعلي بن الجعد، والحسن بن صالح، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيَّب، والأصبغ بن نباتة، وسليمان بن مهران الأعمش، ويحيى بنى يعمر العدواني.

الشيعة ممن أسسوا علوم الإسلام من مختلف الطبقات: أبو الاسود الدؤلي مؤسس علم النحو، والخليل بن أحمد الفراهيدي مؤسس علم اللغة والعروض، وأبو مسلم معاذ بن مسلم الهرّاء مؤسس علم الصرف، ويعقوب بن إسحاق السكيت إمام العربية الذي قتله المتوكل، ومؤسسو علم التفسير: الحبر عبدالله بن عبّاس، وجابر ابن عبد الله الأنصاري، وأبي بن كعب، وسعيد بن جبير، وسعيد بن =

بيد أن الرموز التي لها دالّة على الهوية الشيعية الدينية هي الأكثر جذبًا للشيعة، وفي مقدمة تلك الأسماء من الصحابة: سلمان الفارسي، وعمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن عمرو، وخزيمة بن ثابت الأنصاري، ذو الشهادتين، ومالك بن التيهان، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو سعيد الخدري، والبراء بن مالك وأضرابهم. بمعنى آخر، إن مقياس الشيعة

= المسيب، وأوّل مفسّر جمع علوم القرآن وهو محمَّد بن عمر الواقدي. ومؤسسو علم الحديث: أبو رافع، مولى رسول الله ﷺ، صاحب كتاب (الأحكام والسنن والقضايا) وهو من المختصين بأمير المؤمنين عليه السَّلام وصاحب بيت ماله بالكوفة، ثم تلاه ولده علي بن أبي رافع، كاتب علي وهو أوَّل من صنَّف في الفقه بعد أبيه، ثمَّ أخوه عبيدالله بن أبي رافع. ومؤسسو علم الكلام: أولهم هاشم بن محمَّد بن الحنفية، ثم عيسى بن روضة التابعي، وهما أسبق من واصل بن عطاء وأبي حنيفة في هذا العلم. ومن الشيعة مؤمن الطاق، وهشام بن الحكم وعثمان الأحمر التابعي وهو أول من صنف في هذا العلم، وغيرهم.

المؤرخون الشيعة: أحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب كتاب (المحاسن)، ونصر بن مزاحم المنقري، وإبراهيم بن محمَّد بن سعيد الثقفي، وعبدالعزيز الجلودي البصري الامامي، واليعقوبي أحمد بن يعقوب، ومحمَّد بن زكريا، وأبو عبدالله الحاكم، والمسعودي صاحب (مروج الذهب)، ومحمَّد بن علي بن طباطبا صاحب (الآداب السُّلطانية).

الشعراء: النابغة الجعدي، ولبيد بن ربيعة العامري، وعامر بن واثلة، وابو الأسود الدؤلي، وكعب بن زهير، والفرزدق، والكميت، وكثير عزَّة، والسيِّد الحميري، وقيس بن ذريح، ودعبل الخزاعي، وأبو نؤاس، وأبو تمّام، والبحتري، وديك الجن عبدالسلام، وأبو الشيص، والحسين بن الضحّاك، وابن الرومي، ومنصور النمري، والأشجع الأسلمي، ومحمَّد بن وهيب، وصريع الغواني، وابن هانىء الأندلسي، وابن التعاويذي، والحسين بن الحجّاج صاحب المجون، والمهيار الديلمي، وأبو فراس الحمداني، وكشاجم، والناشئ الصغير، والناشئ الكبير، وأبو بكر الخوارزمي، والبديع الهمداني، والطغرائي، وجعفر شمس الخلافة، والسري، وعمارة اليمني، والوداعي، والخبز أرزي، والزاهي، وابن بسّام البغدادي، والسّبط ابن التعاويذي، والسَّلامي، والنامي، وهناك من يعدّ المتنبي وأبو العلاء المعري من الشيعة ايضًا.

الإمام الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص 76 ـ 107.

بالنسبة إلى الرموز يميل إلى اعتماد الموقف الديني أكثر منه السياسي؛ فهذه الرموز تعرف صدقًا أحقية أهل البيت ومكانتهم ومقامهم، وليس جدارتهم بالخلافة فقط (أقله بالنسبة إلى علي ﷺ). هذه الرموز لها موقعيتها في الإسلام، ولها مكانتها لدى الرسول، ووجودها يعضد موقف علي وبنيه في مواجهة الأحزاب الأخرى[1].

وهناك عدد من التابعين من رموز التشيّع، بعضهم ارتبط بعلي، وكان لهم دورٌ مهم في صنع التاريخ، مثل مالك الأشتر، ومحمد بن أبي بكر، وحجر بن عدي الذي رأى البعض أنه ليس بصحابي، وميثم التمار، ورشيد الهجري، وكلهم استشهدوا قتلًا وصلبًا وحرقًا أو بالسمّ.

لا يمكن لجماعة بشرية أن تميّز نفسها بدون وجود رموز شخصية، لعبت دورًا تاريخيًا في حياة الجماعة، وشكّلت مفصلًا من مفاصل ثقافتها وتاريخها وبنيتها النفسية. ليس بالضرورة أن تكون تلك الشخصيات حقيقية، فبعض الجماعات في هذا الكون تقدّس رموزًا وهميّة لا وجود لها، أو ـ وهذا ما يحدث كثيرًا ـ تختلق أحداثًا أسطورية تُنسب إلى شخص حقيقي فيصعد بها ذلك الشخص ويصبح رمزًا، كما تصبح أسطورته جزءًا من

(1) فـ(سلمان منا أهل البيت)، وأبو ذر الغفاري يموت في المنفى بالربذة وحيدًا منفيًا مصدقًا قول رسول الله: (يرحم الله أبا ذر، يمشي وحده، ويموت وحده، ويبعث وحده) وقال فيه: (ما أظلّت الخضراء، ولا أقلّت الغبراء من ذي لهجة أصدق ولا أوفى من أبي ذر) و(أبو ذر يمشي في الأرض بزهد عيسى ابن مريم). وعمار بن ياسر، بشّره رسول الله وعائلته بالجنة: (صبرًا آل ياسر فإن موعدكم الجنّة) شهيد ابن شهيد ابن شهيدة، فهو ابن أول شهيدة في الإسلام. عذبه المشركون ودعا له الرسول وقد وضع يده على رأسه: (يا نار كوني بردًا وسلامًا على عمار كما كنت بردًا وسلامًا على إبراهيم). نزل فيه قول الله تعالى: (إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان).. وهو (الطيّب المطيّب) ومن (عادى عمارًا عاداه الله، ومن أبغض عمارًا أبغضه الله) و(إن عمارًا مُلئ إيمانًا إلى مشاشه) و(إذا اختلف الناس كان ابن سميّة مع الحق) و(تقتلك الفئة الباغية) و(آخر شربة تشربها من الدنيا شربة لبن) وهكذا كان حيث استشهد مع علي في صفين. والبراء بن مالك قتل في فتح فارس وقال فيه رسول الله: (كم من أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبرّه، منهم البراء بن مالك).

التاريخ الصحيح أو المختلق. وفي معظم الحالات أيضًا، فإن الرموز الشخصية لجماعة ما يطرأ عليها صبغة (الغلو)، وتحاك حولها الأساطير، حتى وإن لم تكن تلك الشخصيات أسطورية، وحتى لو كانت ليست بحاجة إلى تلك الأساطير، فأفعالها ومنجزاتها الحقيقية تشبه الأساطير.. لكن طبائع البشر فيما يبدو تميل إلى الزيادة التي لا تضيف إلى الرموز شيئًا. كأن يغالي أحدهم في النبي محمد ﷺ، أو يغالي في شجاعة علي عليه السلام التي لا تحتاج إلى إثبات، فيبتدع قصصًا خرافية في هذا الشأن[1].

الله ـ كما يقال ـ هو (رمز الرموز). ليس كمثله شيء. أما غيره من الرموز فتحت هذا السقف بكثير. والرموز البشرية قد تكون دينية: كالأنبياء والرسل، والأئمة والأولياء، ورؤساء المذاهب، والفرق الدينية، والمراجع الدينيين، وغيرهم. وقد تكون الرموز سياسية ساهمت في صنع أمم ما، ووضعت بصماتها على تاريخها، وشكّلت بفعلها انعطافة في حياتها. وقد يندمج الديني بالسياسي في كثير من الحالات، ليس بين المسلمين فقط بل في كل الأديان الأخرى. فضلًا عن ذلك قد تتضمن الرمزية أشخاصًا في ميادين المعرفة الأخرى: في الأدب والعلوم وغيرها، وقد تحسب هذه الرموز على مذهب أو جماعة أو دين، فيشار إليها بالبنان كمنتج خاص بذلك الدين أو المذهب أو الجماعة. أيضًا يمكن أن يحدث فيتجاوز رمز بيئته السياسية والدينية والمذهبية والحزبية، فيصبح مشاعًا لأمم مختلفة وجدت فيه سببًا ما لأن يحتفى به كرمز، وقد يحتكر رمز لفئة معينة في حين أنه كان لجملة من البشر، فيجري تخصيصه بعد أن كان عامًا.

والمسلمون رمزهم الأكبر هو الرسول محمد ﷺ وينظرون إلى الأنبياء الآخرين ـ وكجزء من دينهم ـ كرموز دينية مقدّسة لا يقبلون انتقاصها أو التعرّض لها، لأن الإيمان بها جزء من الإيمان برسالة الإسلام ورسالة الرسول. والرسول محمد ﷺ كرمز ديني يحمل مضمونًا ثقافيًا عميقًا ملتصقًا بالهوية (الإسلامية)، فسيرته صارت تاريخًا للجماعة المسلمة،

(1) مثل اسطورة (معركة بئر ذات العَلَم!) التي تتحدث عن قتال الإمام علي للعفاريت والجن في بئر ماء!

واسمه صار أكثر الأسماء شيوعًا في تاريخ البشرية كلّها، وأفعاله صارت (سنّة) لمن تبع دين الإسلام.

مكانة الرسول هي الأعلى بالنسبة إلى الشيعة شأن كل المسلمين. إلا أن التشيّع كهوية لجماعة إنسانية (لا يركّز بالطبع على المشترك الرمزي)، بل على الرموز الخاصة به، فالنبي هو لعموم المسلمين، بينما علي وبنوه فـ(لنا) (نحن) الذين نعرف عليًا ونحبه، ونقدّر مكانته الحقيقية. المذاهب الأخرى لها الطابع نفسه، فالوهابية تسلّط الضوء على ابن تيمية وابن عبدالوهاب، وفي العادة فإن المذاهب تسلّط الضوء وتمنح الرمزية لرؤوسها؛ والطرق الصوفية تقدّس رموزها المؤسسة فتحتل مساحة كبيرة من ذاكرة أتباعها. بمعنى آخر، فإن الرمزية لها علاقة بالهوية، و(المشترك الرمزي) لا يمثل هويّة خاصة إلا في حال التقابل مع هوية عامة.

وينبغي التذكير بأن رمزيّة الإمام علي والأئمة الشيعة الآخرين عليهم السلام تستمد معينها وقدسيتها لدى الشيعة من الرسول ﷺ نفسه، ومن أقواله فيهم. وحضور الرسول في المناسبات الشيعية الخاصة بعلي والحسين وغيرهما ليس قليلًا، فهو يمثل مرجعية الخطاب الشيعي وشرعيته، وحضوره في المناسبات الطقسية بمثابة (حضور الناقم) على ما حدث لآله، وهو المعزّى باستشهادهم (ولو كان رسول الله حيًّا لكان هو المعزّى بهم) كما يقول الأثر بشأن شهداء كربلاء. والشيعة يحيون ذكرى وفاة الرسول ﷺ وميلاده وبعثته، وينظمون قصائد الرثاء والمديح في تلك المناسبات، وفي بعض تلك المناسبات يعطلون أعمالهم بشكل نهائي.

وبعد وفاة النبي ﷺ وانشقاق صحابته، أصبح الصحابة في دائرة المقدس لالتصاقهم بمؤسس الرسالة الأول، ولوجودهم في واحدة من أقدس البقاع عند المسلمين، ولأنهم بناة الإسلام الأوائل، وهم من نقل رسالة الإسلام إلى أصقاع الكون، والى من جاء بعدهم. بيد أن تقديس الصحابة وترميزهم جاء من الصحابة والتابعين على قاعدة انشقاقية سياسية.

ومع أن أهل البيت عليهم السلام شخصيات عامة لكل المسلمين، فإنهم من الناحية الواقعية يكادون يتحوّلون، بسبب مواقف الشيعة والسنّة على

السواء، من الفضاء العام إلى الفضاء الخاص. وقد تبيّن بعد انفجار الاتصالات على المدى الكوني أن حبّ آل البيت يمثل السمة الغالبة بل ـ الساحقة ـ بين المسلمين، حتى ليكاد المرء يلمس بوضوح ضعف مقولة (التخصيص). يمكن للبعض أن يجادل بأن الشيعة أو الصوفية يظهرون حبهم للنبي وآله ﷺ أكثر من غيرهم، وأن هناك حباً يختلف عن آخر، فحبّ المتصوّفة للنبي وآله ﷺ لا يقارن بحب الوهابيين لهم، حسبما نشاهده من الممارسة والتغلغل في الوجدان، كما يظهر ذلك واضحًا لمن زار الأماكن المقدسة.

السؤال: ما هي صفات الرمز لكي يكون رمزًا؟ إن لم يشتمل على خصال معيّنة فإنه يصعب ـ وليس يستحيل ـ ترميزه، فذلك أمرٌ ممكن الحدوث. يمكن تصنيع رموز من أشخاص تافهين عبر الدعاية والإعلام، والأهم عبر استخدام المقدّس، فتلك أهم وسيلة تبقي الشخص (المصنّع رمزيًا) في الذاكرة.

يمثل الإمام علي وفاطمة الزهراء والحسين عليهم السلام الحلقة العليا بين كل رموز الشيعة. ويمكن إضافة الامام الصادق عليه السلام في الدرجة الثانية كرمز علمي ـ فقهي، وكذلك الإمام المهدي عليه السلام، الذي يعتبر وجوده ورمزيته (ضرورة) للمسحوقين المظلومين على مدى التاريخ، وبالتالي لا بد ان يأتي المهدي ليملأ الأرض قسطًا وعدلًا بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا.

ولئن أضيف الكثير من المرويات والقصص حول الإمام علي وابنه الحسين عليهما السلام، فلأنهما تمتّعا بصفات، وقاما بأفعال جعلتهما محطّ النظر، وموضع التقديس، ومنبع الهوية. فعلي هو الأعلم والأتقى والأشجع والأقضى والأسبق إلى الفضيلة، ونزلت بحقه آيات من الكتاب كثيرة، وأحاديث النبي ﷺ ووقائع التاريخ تثبت أنه كان كذلك.

إنه عليّ! ومن يضاهي شجاعة وحكمة وعلم والقرب من رسول الله مثل علي؟! علي حسب الأحاديث النبوية هو: قسيم الجنة والنار، لا يبغضه إلّا كافر أو منافق، وأقضاكم علي، وأنا مدينة العلم وعلي بابها، وهو الذي يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، وهو الكرّار غير الفرار، وهو وشيعته على منابر من نور، وهو من النبي بمنزلة هارون من موسى،

وهو أخو النبي ووزيره، وهو أمير البررة وقاتل الفجرة، منصور من نصره ومخذول من خذله.. الخ.

إنها الزهراء! من مثلها من النساء؟ إنها سيدة نساء أهل الجنة، أو سيدة نساء هذه الأمة، وهي بضعة النبي (من أغضبها أغضبني)، وهي الصديقة، وهي الطاهرة، وهي أم الحسنين، وهي فوق هذا ـ بالنسبة إلى الشيعة ـ المظلوم حقّها التي لم ترع حرمتها ومكانتها.. الخ.

إنه الحسين! ومن مثل الحسين شهيدًا؟! إنه سبط النبي وريحانته، وسيد شباب أهل الجنة، حسين منّي وأنا من حسين، أحب الله من أحب حسينًا، حسين سبط من الأسباط، من أحبّ الحسن والحسين فقد أحبّني ومن أبغضهما فقد أبغضني، اللهم إني أحبّهما فأحبّهما وأحبّ من يحبّهما..الخ. فمن يحظّ في مثل هؤلاء؟! ومن لديه نظير هؤلاء؟! وتاليًا أليس من السهل المغالاة في هؤلاء وما يرتبط بهم؟! أشخاص كهؤلاء في التاريخ، برمزيتهم العقدية والسياسية والإنسانية، عرضة للغلو أكثر من غيرهم، وتحاك حولهم الأساطير.

الأشخاص العاديون يصعب ترميزهم إن لم يكونوا يمتلكون مقدمات الترميز، وهي وجود بعض الوقائع والصفات التي تدعم صناعة الرمز. ومن المعلوم أنه كلّما كانت هناك مغالاة في الجانب الآخر لرمز أو لفكرة، زاد التمسك بها والإضافة اليها وتأصيلها. وكلّما غالى أحد المتصارعين في رموزه، قام الآخر بالمغالاة في رموزه هو الآخر، وربما ابتدع ما لا يجب أن يبتدع، وأضاف ما لا يجب أن يضاف. ألم يقل النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام: يهلك فيك اثنان: مُبغضٌ قالٍ ومُحبٌّ غالٍ؟!

لم يكن الشيعة بحاجة إلى جهد كبير لإبقاء رموزهم الدينية حيّة، فهي رموز جاهزة وطّدت أقدامها في تاريخ وضمير المسلمين بشكل مبكّر. وقد وفّر تبنّي الشيعة لأهل البيت وقضيتهم والالتصاق بهم رموزًا (غير قابلة للطعن) من جهة، و(غير قابلة للمنافسة) من جهة ثانية من أيّ من الصحابة وأمهات المؤمنين. فحين تذكر التشيّع يتبادر إلى الذهن أولًا: علي والحسنان وفاطمة، وهذه الأسماء بثقلها الرمزي والعقدي والسياسي عنوان

هوية (التشيّع) وتشكل سيرتها مادة العقيدة والتاريخ والطقس، لا يرى الشيعة أن لها نظيرًا بين المسلمين.

والرموز الشيعية الأساسية، يقرؤها الأتباع على أنها: كاملة الصفات، معصومة من الخطأ والدنس، لا تقبل الخدش لا خلقًا ولا خُلقًا. إن الرموز تمثل القمة في كل أمر: قمّة في الشجاعة، والعلم والخلق والجمال والتضحية، والعفّة، والعدالة والتقى، والمناقبية والنزاهة وغيرها. وكمالية الصفات تفترض أن رمزًا كعلي لا بدّ أن يكون غاية في الجمال، حتى لو كان ذلك خلاف الواقع[1]. ولا يقبل المزاج الشيعي بعض النصوص الشعرية أو الروايات التاريخية التي تصور تلك الرموز بشيء من الضعف أو الوهن أو الخوف من القتل[2]. وهكذا فإن الصفات الجميلة المتعددة لا

(1) جمع احدهم صفات الإمام علي من خلال الكتب فرأى أنه: (كان ﷺ ربعة من الرجال إلى القصر أقرب وإلى السمن ما هو أدعج العينين، أنجل، في عينيه لين، أزج الحاجبين، حسن الوجه من أحسن الناس وجهًا، يميل إلى السمرة، كثير التبسم، أصلع، ليس في رأسه شعر إلا من خلفه، ناتئ الجبهة له حفاف ككتاب الطرة حول رأس الأصلع... كث اللحية له لحية قد زانت صدره لا يغير شيبه أرقب، عريض ما بين المنكبين، لمنكبيه مشاش كمشاش السبع الضاري، لا يبين عضده من ساعده أدمجت إدماجًا عبل الذراعين شثن الكفين). والمشهور أن الإمام علي كان يميل إلى القصر، أصلع أسمر، ذو بطن كبيرة (ومن ذلك ما جاء في قول الجواهري: ويا بن البطين بلا بطنة). ولكن الصور التي رسمها الإيرانيون تميل إلى تصوير الجمال الخلقي من خلال آلية ومعيار الجمال الإيراني، وكأن تلك البوسترات ترسم شخصًا ليس من الجزيرة العربية بل ربما من أصفهان!

(2) مثلًا، لا يميل المزاج الشيعي إلى قبول قصة استعطاف زينب ابنة علي لوالي الكوفة ابن زياد بأن لا يقتل علي بن الحسين زين العابدين، الأسير بعد كربلاء، وإنما يقبل منها خطبتها أمام يزيد: (أمن العدل يا ابن الطلقاء، تخديرك حرائرك وإماءك، وسوقك بنات رسول الله سبايا، قد هتكت ستورهن، وأبديت وجوههن... وكيف يرتجى مراقبة من لفظ فوه أكباد الأزكياء، ونبت لحمه من دماء الشهداء... فوالله ما فريتَ إلاّ جلدك، ولا حززتَ إلاّ لحمك، ولتردنَّ على رسول الله ﷺ بما تحملت من سفك دماء ذريته، وانتهكت من حرمته في عترته ولحمته... ولئن جرّت عليّ الدواهي مخاطبتك، إني لأستصغرُ قدرك، وأستعظمُ تقريعك، وأستكثرُ توبيخك... فكدْ كيدك، واسعَ سعيَكْ، وناصِبْ جهدك، فوالله لا تمحو ذكرنا، ولا تميتُ وحيَنا، ولا يرحضُ عنكَ عارها، وهل رأيك إلاّ فَنَدْ، وأيامك إلاّ =

يحويها إلا رمزٌ عظيم كعلي، لأنها صفات تفرض تناقضات في الشخصية، لكنها في شخصية عليّ منسجمة إلى أقصى حد. قال صفي الدين الحلي (ت ـ 750هـ):

جُمعت في صفاتكَ الأضدادُ فلهذا عزّتْ لكَ الأندادُ
زاهدٌ حاكمٌ حليمٌ شجاعٌ ناسكٌ فاتكٌ فقيرٌ جوادُ
شيمٌ ما جُمعنَ في بشرٍ قط ولا حازَ مثلهنَّ العبادُ

= عدَدْ، وجمعك إلاّ بدَدْ، يوم ينادي المنادي ألا لعنة الله على الظالمين).
الرموز كاملة، لا ينتابها الضعف والخوف والاستكانة. فالحسين ـ كما يقول السيد موسى الصدر ـ هيّأ أهله وخصوصًا زينب وبقية النساء لكي يجابهن المحنة بعد قتله (حتى لا يظهر عليهنّ أبدًا أثر من آثار الذل والضعف من الندب والنحيب والنداء بالويل والثبور. هذه المسائل لم تكن موجودة أبدًا في كربلاء... دور زينب كان دور تتميم مهمة الحسين في إبراز المعركة بمظهر الكرامة والعزّ، ولهذا أنا لا أعتقد بما يقرأ وما يُنقل وما يُكتب من مظاهر العجز والويل والندبة). انظر: السيد موسى الصدر، الدور الزينبي، على الرابط:
http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/ibadat/zainabe.htm
في 12/ 2/ 2011
في الاتجاه نفسه يوجه السيد فضل الله نقدًا لمن يرسم صورة الضعف للرموز سواء جاء ذلك من الخطباء أو الشعراء، كما في شعر السيد جعفر الحلي:
خرج الحسين من المدينة خائفًا كخروج موسى خائفًا يتكتّمُ
ويعتبر ذلك مسيئًا إلى موقف الحسين؛ ومثل ذلك الصور الشعرية والنثرية التي تصور الحسين وهو يستغيث فلا يُغاث، ويستسقي القوم جرعة من الماء فلا يستجيب له أحد منهم، ويرى أنها لا تتناسب مع حقيقة الحسين كإنسان عظيم متمرّد على كل نوازع الضعف، وعناصر الألم في مواجهة القوى الضالة الطاغية، وهي تتعارض مع قوله: (ألا وإنّ الدعيّ بن الدعي قد ركز بين اثنتين بين السلّة والذلّة، وهيهات منا الذلّة، أبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون وحجور طابت وجدود طهرت من أن تؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام)، كما تتعارض مع الصورة التي رسمها عدوّه له: (فوالله ما رأيت مكثورًا قط قد قتل ولده وأهل بيته أربط جأشًا ولا أشدّ بأسًا من الحسين، فلقد كانت الرجّالة تشد عليه فيشد عليها فتنكشف من بين يديه انكشاف المعزى إذا شدّ فيها الذئب). انظر: السيد المرجع محمد حسين فضل الله، **تأملات في القضية الحسينية**، على الرابط:
http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/13.htm
في 27/ 7/ 2007

خُلُقٌ يخجلُ النسيم من اللطفِ وبـأسٌ يـذوبُ مـنـه الـجـمـادُ
..جلّ معناكَ أن يحيطَ به الشعرُ وتـحـصـي صـفـاتـه الـنـقّـادُ[1]

أسماء الهويّة والطقوس

الأسماء الدالّة على الهويّة الشيعية والالتصاق بها، هي في مجملها الأسماء نفسها التي تدور حولها الطقوس الشيعية المتعددة التي تقام طوال أيام السنّة، وليس فقط طقوس عاشوراء. ولهذا نجد أن أغلب الأسماء الشيعية هي أسماء هويّة وطقوسيّة، إن جاز لنا التعبير، بعضها له علاقة بأسماء النبي والأئمة وكناهم، كما أسماء بعض زوجاتهم وبناتهم، فضلًا عن أسماء أصحاب الأئمة، ممن لهم وقفات مع الإمام علي وولده عليهم السلام.

في التاريخ الشيعي الأول، لم يكن هنالك تركيز على أسماء معيّنة، أو على وجود حساسية من استخدام أسماء غير أثيرة في الرؤية الشيعية. نعم إن تسمية شخص تعكس انتماءً إلى حدّ كبير؛ تعكس حبًّا للشخص وتيمّنًا به. ولهذا ظهر أن اسم محمد من أكثر الأسماء استخدامًا وتداولًا على صعيد العالم كله وليس المسلمين فحسب، بل إن اسم محمد غلب أسماء المواليد الجدد الأخرى في انجلترا وويلز ببريطانيا عام 2009 وأزاح أسماء متربعة مثل أوليفر وجاك وهاري من الصدارة[2]. ولكن تبلور الهويّة الشيعية، وبسبب الصراع عليها، أصبحت بعض المجتمعات الشيعية ـ خصوصًا تلك التي لا تزال تشعر بالخطر على هويتها ـ كما في السعودية ـ أكثر تشددًا في اختيار أسماء أبنائها من رموز الشيعة الأوائل.

فالإمام عليّ عليه السلام سمّى أبناءه عمر وعثمان وأبا بكر؛ ولكن ثقافة

---

(1) انظر كامل القصيدة في: **ديوان صفي الدين الحلي**، تحقيق وشرح كرم البستاني، دار صادر بيروت 1982، ص 88 ـ 89.

(2) صحيفة ديلي ميل اللندنية، عدد 28/ 10/ 2010. حيث تقول الصحيفة إن اسم محمد أطلق عام 2009 على 7549 مولودًا جديدًا؛ في حين أطلق اسم أوليفر الذي احتل المرتبة الثانية على 7364 مولودًا. وبذا أزاح اسم جاك عن الصدارة التي كان يحتلها مدة 14 عامًا سابقة.

الشيعة اللاحقة، ومع توسّع الضغوط، وحرب الهويات على الأسماء الشيعية مثلما فعل العباسيون بالنسبة إلى اسم (علي)، وكذلك بسبب البحث عن التمايز عن الآخر.. كان الإلحاح على أسماء من نسيج ثقافتهم، فتسمّوا برموزهم، وامتنعوا عن أسماء معيّنة تذكّرهم بشخصيات ليست أثيرة لديهم. لقد امتدّ الفرز بين الشيعة والمذاهب الأخرى بعيدًا في تسلسله التاريخي والنفسي، ليشمل موضوعات لم تكن مشمولة سابقًا، كما هو موضوع الأسماء. وهذا الأمر ينطبق أيضًا على الوهابيين في نجد على الخصوص، فنادرًا ما تجد اسم علي والحسن والحسين مثلًا، لأن المجتمع النجدي يعيش هاجس الهوية والصراع مع الآخرين بسببها، ومثل هذه الأسماء تعتبر في المخيال الشعبي النجدي قرينة (للشرك) المتعارض مع توحيدية الوهابية، فيقال عندهم ـ مثلًا: عَبَدَةُ علي والحسين، في وصفهم للشيعة. وحتى العائلة المالكة التي يبلغ عددها آلافًا عديدة، لا يوجد اسم واحد لعلي أو حسن أو حسين[1].

من أسماء الذكور المحببة لدى الشيعة: محمد أولها (وكذا، أحمد، مصطفى، طه، يس)؛ وعلي يليه في المرتبة؛ (وكنى علي: كرار، مرتضى، وحيدر)؛ ثم حسن؛ وحسين. واسم حسين بالذات قد يكون أكثر انتشارًا من الحسن. ولاحظ باحث أن اسم الحسين هو الأكثر تداولًا في التسمية، أقلّه في لبنان، وإذا لم يسمّ الشخص بعلي أو حسن أو حسين، فإنه يكون: أبا علي أو أبا حسن أو أبا حسين أو عبده[2].

وسجاد ـ نسبة إلى الإمام علي بن الحسين زين العابدين؛ وباقر ـ نسبة إلى الإمام محمد الباقر؛ وجعفر وصادق ـ نسبة إلى الإمام جعفر الصادق؛ وموسى وكاظم ـ الإمام موسى الكاظم؛ ومهدي ـ الإمام

(1) عبدالعزيز الخميس، العلاقة بين الشيعة والتيار السلفي .**الجزيرة نت**، 3/ 10/ 2004، على الرابط التالي:
http://aljazeera. net/NR/exeres/362A6361-D95E-4406-98B8-8FCE-CAD8232B. htm
accessed on 12/3/2011.

(2) رالف رزق الله، مصدر سابق، من مقدمة المترجم، ص 14.

المهدي؛ ورضا ـ الامام علي بن موسى الرضا؛ وجواد ـ الإمام محمد الجواد؛ وهادي ـ الإمام علي الهادي.

ويتسمّى الشيعة بأسماء الأنبياء ﷺ جميعًا: موسى، وعيسى، وإبراهيم، وصالح، وداود، وهود، ويونس، وشعيب، وغيرها. كما يتسمون بأسماء أصحاب علي والحسين والنبي ﷺ وغيرهم: عمار، وياسر ـ عمار بن ياسر؛ وسلمان ـ سلمان الفارسي؛ ومقداد ـ المقداد بن الأسود، من أصحاب الإمام علي؛ ومثله مالك ـ مالك الأشتر النخعي؛ وكذلك كميل ـ كميل بن زياد الذي اشتهر باسمه الدعاء المعروف؛ وميثم ـ ميثم التمّار، أحد حواريّ الإمام علي عليه السلام. وهناك اسم جابر ـ نسبة للصحابي جابر بن عبد الله الأنصاري، الذي له صلة بموضوع زيارة الإمام الحسين ـ كما سنرى؛ وحبيب ـ حبيب بن مظاهر الأسدي وهو من أعلى أصحاب الإمام الحسين رتبة؛، وهاني ـ هاني بن عروة.

أضف إلى ذلك، فإن الشيعة يستخدمون أسماء لها صلة بآل البيت: مثل هاشم، وطالب، وعلوي؛ فمن هاشم يأتي (الهاشميون) ومن طالب (الطالبيون) ومن علي وعلوي يأتي (العلويون). وهناك مسلم وعقيل ـ مسلم بن عقيل بن أبي طالب، الذي كان سفير الحسين عليه السلام إلى أهل الكوفه وفي الوقت نفسه ابن عمه، وحمزة ـ عم النبي، وعباس ـ نسبة إلى العباس بن علي، وليس بالضرورة إلى عم النبي ﷺ.

ومن أسماء النسوة المفضلة: يأتي اسم فاطمة في المقدمة، كما أسماؤها الأخرى: زهراء، بتول، صديقة، طاهرة. ويليها اسم زينب ـ بطلة كربلاء ـ ومتعلقاتها: حوراء، وعقيلة (فحين تذكر كلمة العقيلة أو الحوراء فالمقصود هو زينب ابنة علي عليه السلام). ومن الأسماء ما له علاقة بزوجات النبي: خديجة بالذات، وقليل جدًا من يتسمّى بعائشة وصفيّة، واسم حفصة يكاد يكون معدومًا. ومن الأسماء المحببة: سكينة ـ بنت الحسين، وليلى ـ زوجة الحسين وأم علي الأكبر، ورباب ـ زوجة أخرى للحسين وأم عبد الله الرضيع، ورقية ـ ابنة الحسين، ومعصومة ـ أخت الإمام الرضا المدفونة بقم ـ وهي في عقيدة الشيعة ليست معصومة. وهناك رملة ـ أم القاسم بن الحسن؛ فضلًا عن استخدام أسماء: هاشمية، وعلوية ونجيبة، وسميّة ـ

نسبة إلى أم عمار بن ياسر، مع أن الشيعة لا يحبذون استخدام هذا الاسم كثيرًا خشية ربطه بابن سميّة: عبيدالله بن زياد والي الكوفة الذي قتل الحسين.

وعمومًا، فإن الاستخدام المكثف للأسماء يشير إلى أن الذكور يميلون عمومًا الى: محمد وأحمد وعلي وحسن وحسين. والنساء: فاطمة وزهراء وزينب.

والشيعة ـ أقله في السعودية ـ ونظرًا إلى جذورهم المدينية البعيدة، لا يتسمون بأسماء الحيوانات المتوحشة والطيور الجارحة كفهد وصقر وعقاب وما أشبه[1]. وميلهم إلى الأسماء ديني متصل بالهوية عند كثير منهم. وقد انتشرت في الآونة الأخيرة ظاهرة استخدام القرآن، فبعد الوضوء يجري فتح المصحف، ويختار من كلمات صفحتيه اسمًا للمولود. وفيما مضى ولا يزال ـ مع ان القاعدة خرقت مرارًا ـ هناك أسماء يختص بها السادة/ الأشراف، كعباس وجعفر وحمزة وهاشم وحيدر، وهناك أسماء يستطيع بقيّة الناس التسمية بها: محمد وعلي وحسن وحسين.

لقد جرى استخدام الأسماء كدالة على الهويّة، وجاءت الطقوس لتؤكد استخدام هذه الأسماء وتحبّبها للجمهور إن كانت من ضمن نسيج الثقافة، وإلا فهي تؤكد التحذير منها. وقد وصل الأمر ـ وهذا يحدث عند غيرالشيعة أيضًا ـ أن الأسماء المذكورة أعلاه استخدمت بشكل مفرط ومخلّ وأطلقت ليس على الشوارع والمساجد ودور العبادة وأمثال ذلك فحسب، بل على المحال التجارية أيضًا[2].

---

(1) لاحظ الوردي في أسماء الجاهلية الصلابة مثل: حجر وصخر وفهر وجندل وجبل، أو يشير إلى القوة والغلبة كمالك وظالم وغانم وغالب وعاصم وفاتك وغارم ومنازل ومقاتل وطارق وسيف وحرب وضرار الخ. كما لاحظ أن الكثير منها مأخوذ من أسماء الحيوانات الضارية أو المؤذية مثل: أسد وسبع وليث وذئب ونمر وفهد ودب وكلب وثعلب وهر وضبع وحية وحنش وسرحان وأسامة وأبي جهل (أي نمر) ونزل (كركدن) ودلدل (قنفذ) وحريش (أم سبعة وسبعين). انظر: علي الوردي، **طبيعة المجتمع العراقي**، ص 65.

(2) مثل: بيتزا الزهراء! وملحمة كربلاء (وهو محل لا يعدو بيع اللحم ـ وفرق =

إن تفاصيل ما نذكره هنا حاضرة، بل شديدة الحضور في الذهنية الشيعية المعاصرة، وكل اسم يستثيرها بشخص يعرف الشيعة كأفراد أن له سببًا بآل البيت أو بمن يقابلهم، فالفرد حين يختار الإسم، فإنما يختاره وهو مسلح بالثقافة المذهبية والطقوسية والتاريخية والدينية التي تعلمها من تحت المنابر، ولأن كربلاء وتراث آل البيت ومعاركهم وأسماء أعدائهم ومخالفيهم حاضرة، فالانحياز إلى اسم ليس مشكلة إذن(1).

الأسماء غير المحببة: وهذا لا يعني عدم استخدامها كليًا، ولكن استخدامها يأتي في الحدود الدنيا. مثل اسم عائشة، وعثمان الذي يتسمى به بعض الشيعة أكثر مما يتسمون بعمر أو عبد الرحمن. ويبدو أن اسم عثمان صار لدى الشيعة أكثر هضمًا، ربما بسبب استشهاد عثمان بن علي في كربلاء، ولوجود صحابي آخر اسمه عثمان بن مظعون، ولأن أحد وكلاء الإمام المهدي عليه السلام يحمل اسم عثمان بن سعيد العمري. وعبدالرحمن خصوصًا لا يتسمى به، فمجرد ذكره يذكرهم بقاتل علي، الخارجي عبدالرحمن بن ملجم. أما اسم سعد فلا يستخدم إلا قليلًا، ويفضل الشيعة اسم سعيد، فسعد يذكرهم بعمر بن سعد بن أبي وقّاص، قائد جيوش الأمويين في كربلاء. أيضًا فالشيعة لا يسمّون خالدًا كثيرًا،

= بين ملحمة وملحمة!) ومستوصف الجواد أو الهادي، والنهروان لبيع الأثاث؛ في حين أن النهروان، وإن كانت معركة فاصلة مع الخوارج، إلاّ أنها ليست دالّة على التشيّع، بقدر ما هي دالّة على الخوارج، شأنها في ذاك شأن صفين والجمل، وهي من المعارك المؤسفة في التاريخ الإسلامي. عكس هذا معركة بدر والتسمي بها كونها فاتحة الانتصارات الإسلامية، ولخصوصيتها التي أشار اليها القرآن من جهة قتال الملائكة إلى جانب جيش الاسلام. أما استخدام اسم حنين، فقد جاء في موضع السلب، حسب النص القرآني: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: 25].

(1) على أن هناك رأيًا بين شيعة السعودية يحاول أن يشقّ طريقه بالقول إن أسماء الشيعة أدّت إلى سهولة تمييزهم، خصوصًا إذا ما أُضيف مكان الولادة، ومن ثمّ اضطهادهم من قبل موظف طائفي هنا أو هناك. ولذا ـ وعلى استحياء ـ ظهرت في الآونة الأخيرة أسماء قابلة للاستخدام المشترك مثل (سارة ونورة ونوف).

باعتباره من الأسماء المكروهة دينيًا؛ إذ ليس هناك من هو خالد بين البشر، فضلًا عن أن خالد يذكرهم بخالد بن الوليد ورؤيتهم السلبية له، باعتباره أحد مهاجمي أو محاولي الهجوم على بيت علي وفاطمة في قصة ما بعد بيعة السقيفة؛ وأيضًا لما قام به من أخطاء كما في قتل مالك بن نويرة في القصة التاريخية المعروفة. ومع هذا، حدثت طفرة في استخدام الاسم في الخمسينيات والستينيات الميلادية الماضية، تعبيرًا من الشيعة في السعودية عن حبّهم للرئيس المصري الراحل جمال عبدالناصر، حتى أن أسماء ذلك الجيل متميزة بهذين الإسمين: خالد وجمال.

وهناك أسماء لا تطاق ولا يقرب منها بل لا تذكر إلا مقرونة باللعن، مثل: يزيد، ومعاوية، وسفيان، وهند ـ آكلة الأكباد، وعمرو ـ بن العاص، ومروان ـ بن الحكم (لعن الله مروان وآل مروان)؛ وبالقطع شمر، وعبيدالله ـ بن زياد (والي الكوفة الذي أرسل الجيش لقتل الحسين)، وقبله أبيه زياد بن أبيه الذي فتك بالشيعة في عهد معاوية حين ولاّه الكوفة: (لعن الله زياد وابن زياد)! وهناك مشكلة لمن يتسمى بأسماء غير محببة ولا يسلم من التعليقات بشكل يومي مؤذ ومزعج.

خلاصة القول، فإن أسماء الهوية تدعّمت بالطقوسية الشيعية حيث أكّدت على استخدامها؛ كما أكّدت على الابتعاد عن أسماء غير أثيرة خصوصًا تلك التي شاركت في قتل الحسين عليه السلام، أو حاربت الإمام علي (طلحة والزبير مثلًا).

(6)
في معاني الممارسات الطقسية

إذا كان الهدف من الطقس (العاشورائي خصوصًا) بالنسبة إلى ممارسيه غير محدّد تمامًا، فإن (معنى) الممارسات الطقوسية (أقلّ) وضوحًا. قد تفضح ما اصطلح عليه بـ (تقنية الجسد) معنى الطقس كالضرب على الصدر (اللطم) مثلًا، ولكنه ليس معنى وحيدًا، كما أنه معنى عمومي مجمل. اللطم الهادىء يختلف في معناه عن الشديد، والضرب بالسلاسل يختلف عن اللطم باليد، واللطم على صدر متعرٍّ يختلف عن غيره، واللطم بيد واحدة يختلف عن اللطم بيدين اثنتين، واللطم على الصدر يختلف عن اللطم على الظهر، أو على الظهر والصدر معًا، وهكذا يمكن القول في كل فعل طقسي مهما كان صغيرًا.

طريقة العزاء تحتوي على أفعال طقسية يتعلق بعضها بتقنية الجسد، مثل طريقة المشي والجلوس والانحناء والضرب على الصدر أو الظهر، والتقابل بالوجه وتحريك اليد وغيرها. إن الشخص الذي يؤدي الطقس، لا يعطي لفعله بالضرورة أو حتى فعل الآخرين، هوية أو معنى، بالرغم من أنه هو أو غيره يمارس الطقس عن قصد.

اللاطم في العزاء الحسيني يعرف مخزون الأفعال أو الحركات التي يُبنى عليها الطقس. هو يعرف (كيف يؤدي الطقس) ولكنه في أكثر الأحوال لا يعرف المعاني التي تقف وراء فعله. فالمعرفة (العملية) تختلف عن المعرفة (المفهومية والثقافية). المعرفة العملية هي نوع من المعرفة الممارساتية أو التفكير الأدائي، وهو يختلف عن المعرفة العقدية أو ربط الموضوع بالمعرفة العقدية أو الثقافية عمومًا.

ربما يشعر الممارس لطقس ما بأنه يتمتع بخصوصية معينة، وأنه لا بدّ وأن يحوي هدفًا ومعنى ساميين، ويمكن أن يلمس في بعض الأحيان بعضًا من معانيه بطرق مختلفة. أيضًا ما يجعل الطقس صعب الإدراك في كثير من الأحيان هو أن ممارسته في ذاتها تحجب مخزونه الفكري، فتشغل الممارسة وطبيعة المناسبة العاطفية والروحية الفرد بأمور تفصيلية تبعده عن فهم معناه، خصوصًا وأن الطقوس والشعائر الدينية عمومًا عميقة المعنى في القول والفعل كما في الصلاة والحج.

هناك الكثير مما يقال في المعاني المرتبطة بالطقوس الشيعية وما يرتبط بها من ممارسات، وألوان، وشخصيات، وأطعمة، وصور تعبيرية، وخطوط، ورسومات، وملابس، وغيرها. ولأن هذا البحث لا يريد الإحاطة بمثل هذه الأمور، يمكن الاكتفاء ببعض المعاني الرمزية التي تغلّف بعض الطقوس الشيعية:

(1) معاني الألوان

اختيار الألوان قد يؤشر إلى طبيعة فهم الناس لأنفسهم ولطريقتهم في الحياة. وقد يكون الانحياز إلى لون معيّن ذا صلة بالهوية الخاصة، أو يعني رفضًا لثقافة أو طريقة حياة ما أو حتى لهوية منافسة أو معادية يراد فرضها.

وفي الجملة فإن الألوان تؤثر في الأمزجة، وتحرّك العواطف، وقد تكون جاذبة أو طاردة؛ وفي أكثر الثقافات هناك نظام للألوان، تختلط بالجانب الديني وحتى العلماني في معانيها؛ وفي الأديان ذاتها، هناك ألوان تميل إليها وتستخدمها كرموز وشعارات دالّة على معانٍ خاصة تعكس رؤية للحياة. فاللون الواحد يعكس معاني مختلفة لدى ثقافات وحضارات وديانات مختلفة. وهذه بعض الأمثلة:

الأزرق على سبيل المثال، يعكس الاتساع للسماء في الأعلى والعمق السحيق للبحر في الأسفل. هو لون هادئ حالم، يعكس السعة والخلود والطهر والوضوح والرغبة والعلو على الحياة الدنيوية. هو عند المصريين القدماء لون الحقيقة، ويشير إلى خفّة الروح؛ كما أنه عند آلهة الليل/ المساء المصريين يرمز إلى الحكمة. وهو عند المسيحيين ـ كما في رداء

مريم العذراء الأزرق ـ يعني الانفصال عن الحياة الماديّة. وهو لدى البوذيين يرمز إلى علو الحكمة والى الفراغ. أما الهندوس فيرمز عندهم إلى الألوهية[1].

اللون الأحمر عمومًا، يرمز إلى النار، الحرارة، الدم، السلطة، الخطر، الاضطرار، الهوى، الشهوة، الرومانسية، العاطفة، الخجل، الحرج، الخوف، الشباب. لهذا هو ـ كما في الثقافة العربية والإسلامية ـ لون يقترب من القسوة والعنف والرهبة والجحيم والرذيلة. وفي حين يعتبر كثيرون في جنوب شرق آسيا الأحمر الفاتح جالبًا للحظّ؛ فإن اليابانيين الأطفال والنساء فقط يلبسون اللون الأحمر. البوذيّون يرون الأحمر الفاتح معبّرًا عن النشاط والحيوية والإبداع؛ وهو في المسيحية يرمز إلى الشهوة، وشهادة القديسين، لهذا فهو لونٌ غير محبّب[2].

أما اللون الأخضر، فهو كما نعلم اللون المقدس الذي يرمز إلى الإسلام، هو لون المعرفة الروحانية، والطبيعة، والجنّة، والربيع، ورمز للخصوبة، والأمل، والتجدّد، وإعادة الحياة في الأشياء كما يرمز إلى بداية الحياة. إنه أكثر الألوان حيادية وهدوءًا. في المسيحية يرمز الأخضر إلى انتصار الحياة على الموت، ويستخدم في المناسبات الطقوسية. والأخضر عند الصينيين يرتبط بالرعود، وانتشاء طاقة الـ (يانغ) في فصل الربيع، وطول العمر، والأمل، والقوة[3].

اللون الأصفر يمثل أشعة الشمس. وهو أكثر الألوان قاطبة في رمزيته إلى الحرارة، والاتساع، والشدّة، لذا فهو عند بعض الثقافات أقلّ إيجابية في معانيه. هو عند البعض لون رمزي للآلهة، الشباب، الطاقة؛ وفي الصين هو لون الأرض الخصبة، وهو لون الأباطرة؛ كما أنه لدى التيبتيين لون الأرض. ولكنه عند آخرين يرتبط بالخداع، والعمالة، حيث كانت أبواب

---

(1) Madonna Gauding, *The Signs and Symbols Bible*, (London, 2009), p. 386.

(2) Ibid., p. 387.

(3) Ibid., p. 388.

بيوت العملاء تطلى به، كما في أوروبا في القرون الوسطى. ومن أوجه اللون الأصفر أنه يشير إلى القسوة والخداع، حتى عند الصينيين الذين يطلون وجوههم في المسرحيات به؛ وهو عند الإنجليز مرتبط بالجبن[1].

يبقى اللونان الأسود والأبيض. الأسود ـ كما في الإسلام والغرب المسيحي ـ يرمز إلى الحزن والأسى. في مختلف أنحاء العالم، يرتبط اللون الأسود بالشر، والقوى السلبية، والأذى، والغموض، والمحن. ولأن الأسود يرمز إلى الليل والظلمة، ولقدرته على احتواء كل الألوان، اعتبره بعض الصوفية لونًا مقدسًا، وأنه يرمز إلى الوحدانية. ولا يخلو اللون الأسود من قداسة بعد أن أصبحت كسوة الكعبة ذات لون أسود بعد أن كانت الكسوة تعتمد ألوانًا مختلفة. أما اللون الأبيض، فهو لون القداسة والهدوء والسكون. هو رمز الطهارة والعذرية والنعمة. في الإسلام هو لون الطهر والسلام. وهو لون العزاء عند الهندوس تلبسه الأرملة إشارة إلى فقدانها زوجها.

هذه الألوان التي اخترناها كأمثلة، إنما أردنا منها أن تكون مدخلًا لفهم الألوان التي تلفّ طقوسيات التشيّع، بل لفهم الطقوس نفسها والمعاني التي تتقصدها. لكن قبل أن نخوض في هذا الموضوع، يجب التذكير مجددًا بأن السياسة ليست بعيدة عن الألوان، كما الدين والثقافة. فمن خلال ألوان الأعلام للدول نفهم الرموز التي تقف وراءها، ومعانيها. وحتى الألوان التي تختارها الأحزاب السياسية في كل أصقاع الأرض: لماذا اختار رسول الله ﷺ اللون الأخضر شعارًا ورمزًا؟ والأمويون استبدلوه باللون الأبيض؟ والعباسيّون اختاروا اللون الأسود حتى لقّبوا بـ (المسوّدة)؟ والفاطميون اللون الأبيض ثم الأخضر[2]؟ والقرامطة استخدموا

---

(1) Ibid., p. 389.

(2) يشير متز إلى أن الشيعة كانوا يلبسون البياض، بل غالب لبسهم البياض، كما أنه لون لباس الحكام الفاطميين وخطبائهم، واضاف بأن اللون الأخضر تميّز به العلويون في مصر، وأن أول من أمر به هو سلطان مصر شعبان بن حسين (ت ـ 778هـ ـ 1376م). انظر متز، مصدر سابق، ج1، ص 126 ـ 127.

اللون الأبيض؟ والخوارج اللون الأحمر؟ وحزب الله اللون الأصفر؟ وسباه صحابة جملة من الألوان، وغير ذلك.

استخدم اللون الأخضر تاريخيًا دلالة على الإسلام الذي نشأ في بيئة صحراوية غير ذات زرع، ودلالة على الهاشميين من آل البيت ودورهم في رفعته، فكان اللون الأخضر ـ لباس أهل الجنّة ـ هو الطاغي لديهم قبل أن يدهمهم السواد بعد كربلاء. وحين تولى الأمويون السلطة صار اللون الأبيض هو المفضّل، لإبعاد الأذهان عن مكانة المنافسين لهم في السلطة من آل البيت الذين رمزهم ولباسهم اللون الأخضر؛ ليأتي العباسيون براياتهم السوداء، إشارة إلى الحزن على ما وقع لآل البيت من ظلم على يد الأمويين خصوصًا في كربلاء، وكحافز على الثورة ضدّ الحكم الأموي. أما الفاطميون فاستخدموا الأبيض ثم أرادوا تأكيد صلتهم بسلالة النبي ﷺ واستقائهم الشرعية الدينية والسياسية منها؛ في حين أن الأحمر لدى الخوارج رمز إلى الثورة والتضحية؛ والأصفر لدى حزب الله أريد منه إظهار الخشونة والقسوة في المقاومة ضد العدو/ اسرائيل. وسباه صحابة، الحركة الباكستانية المتشددة التي تخصصت في مواجهة الشيعة عنفيًا، اختارت علمًا متعدد الألوان يرمز إلى الحديث (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[1].

وهكذا فالألوان ليست محايدة سياسيًا، خصوصًا وأننا نتحدث عن الظواهر الاجتماعية والسياسية في ثقافة التشيّع، وعن طقوس دينية ذات أبعاد سياسية واضحة، كما سنرى في الفصول القادمة.

اللون الأسود هو اللون الطاغي في الطقوس الشيعية خصوصًا في طقوس الحداد في عاشوراء أو في وفيات النبي والأئمة عليهم السلام. ورغم كراهة اللون الأسود في الثقافة الدينية الإسلامية عمومًا، والشيعيّة خصوصًا، ورغم وجود الكثير من الروايات والأحاديث بهذا الشأن، والتي تشير إلى أنه لباس أهل النار والأعداء، إلاّ أن اللون الأسود حظي بمكانة فائقة

(1) Muhammad Qasim Zaman, Sectarianism: **The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities**, Modern Asian Studies, Vol. 32, No. 3. (July 1998), p. 702.

الأهمية للتعبير عن الذات والهوية والانتماء والأهداف الدينية والسياسية. والتخريج الذي أظهره الفقهاء يقول بأن كراهة السواد تتعلق باتخاذه لباسًا (أما إذا اتخذ شعارًا لإظهار الحزن، فهو غير مشمول بتلك الكراهة)[1].

وعمومًا فإن استخدام اللون الأسود في المناسبات الطقسيّة الشيعية كظاهرة يشير إلى انحياز سياسي. في محرم، يتغيّر شكل المدن الشيعية التي تتشح بالسواد ـ كما في السعودية ـ وكأنها تتمرد على الهوية الممنوحة لها رسميًا. تتمرد على أسماء الشوارع التي لا تمت إلى ثقافة قاطنيها. تتمرد حتى على الألوان التي تفرضها بلديات المنطقة. الألوان والشعارات واليافطات والممارسات الطقسية تجعلك تعتقد وأنت في مناسبة عاشوراء، بأنك لستَ في السعودية، وأنك لست تحت حكم التشدد الوهابي. لا سلطة للدولة على الناس في مناسبات طقوسية مثل عاشوراء. أو لنقل فإن سلطتها محدودة ويصبح أكثر همّها إلغاء مظاهر التمرّد من يافطات وأقمشة سوداء. البشر في محرم يتغيرون، والأشياء من حولهم تلبس رداءً مختلفًا لتؤكد حقيقة هوية المكان ومن يقطنه، طامسة الهوية المفتعلة المعطاة رسميًا للناس وبيوتهم ومدنهم وشوارعهم.

بالطبع فإنه يجري استخدام ألوان أخرى غير الأسود ولكن بنسبة ضئيلة، كاللونين الأحمر والأخضر. هذه الألوان الثلاثة استخدمت جميعًا في التعبير عن كربلاء وسيرتها وأبطالها، وكانت الغلبة للونين الأسود والأحمر بشكل خاص. على أن بعضًا من اللون الأخضر يظهر في الاستخدام في المناسبات الطقسية، كألبسة، في إشارة إلى النسب الهاشمي للفارس، والى الجنّة ـ مأوى آل البيت، والى حتمية النصر. كذلك هناك محدودية في استخدام اللون الأبيض الذي يرمز إلى التحرر والخلاص.

ويرى الباحث سونسون، بأن الأزياء تعزز الرابطة بين الأداء الميثولوجي والحياة اليومية لكل مشارك في الاحتفالات. الازياء تحوي قدرًا من الرمزية. الشخصيات الشيطانية تضع دائمًا نظارات شمسية. الاخضر لون الاسلام يلبس من قبل شخصيات في معسكر الحسين عليه السلام، في حين أن

(1) الشيخ محمد السند، مصدر سابق، ص 383.

الأحمر يرمز إلى يزيد وحزبه. الاكفان البيضاء تلبس رامزة إلى اقتراب الموت؛ كثير من الازياء التي أدمجت في التعزية ساعدت على تعميق الطقوس في حياة ووعي وعاطفة الناس. المشاهدون انفسهم يصبحون مشاركين في الالم والفرح والغضب في فصول التعزية(1).

أما الباحث فيسجر فيقرأ الألوان في المنظومة الشيعية بمقاربة مختلفة، وهو يقول بأن العلم الأخضر يعبّر عن الإسلام، والأحمر عن الشهادة، والأسود عن التشيّع(2).

وعادة ما ترفع في الطقوس العاشورائية بعض الرايات الخضراء أيضًا، وعليها آيات قرآنية (نصر من الله وفتح قريب ـ مثلًا)، في إشارة إلى التواصل من خلال اللون مع تراث النبي من جهة، وإلى أن النصر المعنوي إمّا قد تحقق في كربلاء رغم الهزيمة المادية، وإما أن معركة الخير ضدّ الشرّ لا تزال مستمرة بعد أن مرّت بكربلاء:

ظنّوا بأنْ قتلَ الحسينَ يزيدُهم لكنّما قتل الحسينُ يزيدا

بيد أن الدم واللون الأحمر كمفردتين طاغيان في (سيرة كربلاء)، فالأشعار والسيرة تدور حول هذين الرمزين يذكّر أحدهما بالآخر. الدم يشير إلى التضحية بالنفس: والجود بالنفس أقصى غاية الجود ـ كما قال الشاعر. حين يذكر الدم في كربلاء، فإن أول ما يتبادر إلى ذهن الشيعي هو: دم الإمام الحسين وصحبه، وليس دم الأعادي. فالدم غير محايد هنا، إنه دم الضحية. بعكس ذلك حين يذكر الدم في سيرة الإمام علي، فهو هنا يشير إلى (دم أعدائه)، ولذا تتمحور مظلومية علي عليه السلام ـ رغم أنه قتل غدرًا بالسيف ـ في موضوع ليس له علاقة بالدم، بل بالسياسة: السقيفة. في سياق سيرة الإمام علي، فإن الدم يشير إلى كثرة من قتلهم بسيفه؛ وفي

(1) Jill Diane Swenson, Matyrdom: Mytho-Cathexis and the Mobilization of the masses in the Iranian Revolution, *Ethos*, Vol. 13, No. 2. (Summer, 1985), p. 137.

(2) M. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), p. 205.

سياق الإمام الحسين وكربلاء يشير الدم إلى قتله وأهله وصحبه، والصورتان المتناقضتان تحددهما مناسبة الذكرى والمحتفى به، يستطيع الشيعي أن يكيّف نفسه معهما.

من جهة أخرى، نجد أن كربلاء التصقت بالدم أكثر من أي معركة، رغم وقوع معارك حصدت أعدادًا من أهل البيت قد تكون ـ بالنسبة إلى بعض المؤرخين ـ أشدّ شناعة من كربلاء نفسها وأكثر هولًا (معركة فخ مثلًا). دم ضحايا كربلاء لا يزال ناطقًا نازفًا في مشهد أكثر التصاقًا بالحسين دون غيره من أئمة الشيعة عليهم السلام، فانعكس على الأقمشة والرايات والحيطان والصور والكتابات، لا يتغلّب عليه في المكانة إلا اللون الأسود الذي يرمز إلى العزاء والحزن والمصيبة الجلل.

والدم مرتبط بالفداء في سبيل الله؛ مرتبط بالملكوت الأعلى؛ بالسماء: تلقى الحسين عليه السلام دم طفله الرضيع بيده بعد أن أصابه حرملة بن كاهل بسهم في نحره، ورمى به إلى السماء، قائلًا: اللهم تقبله قربانًا. والدم والجسد محزوز الرأس ترفعه زينب بعد نهاية المعركة وتقول: اللهم تقبل هذا القربان من آل محمد. والقربان هو الأضحية، تستعير زينب من خلالها صورة قرآنية لتضحية نبي الله إبراهيم بابنه إسماعيل. في حين أن نص (زيارة جابر بن عبدالله الأنصاري لقبر الحسين) تستعير صورة أخرى، حين يشير إلى ما يكافئ قتل الحسين عليه السلام، وهو قتل نبي الله يحيى بن زكريا عليه السلام: (أشهد أنك مضيت على ما مضى عليه أخوك يحيى بن زكريا). وقد ذبح نبي الله يحيى بمنشار على يد بني اسرائيل، وأُهدي رأسه إلى بغيّ من بغاياهم[1]. والقتلة البشعة هذه يقابلها قتلة الحسين البشعة التي لم يذكر أن التاريخ كرّرها حتى اليوم: وهي الذبح من القفا، فكانت تطابق بشاعة قتل يحيى بن زكريا. وربط سبط النبي بيحيى بن زكريا عليه السلام يعني امتداد الرسالات، ويعني تواصل الصراع بين الخير والشر، ويعني تواصل خطّ

(1) أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، الجزء الثاني، بيروت، 1992، ص 8 ـ 10.

الشهادة لحفظ العقيدة حيث تضحية الأنبياء وأبناء الأنبياء. فالحق في جانب هؤلاء الأخيرين قد صرع (ماديًا) على يد الباطل الذي مثّله يزيد وأتباعه، كما مثّله بالأمس بنو إسرائيل.

وللدم صورة أخرى في كربلاء، حين يخضّب الإمام الحسين في اللحظات الأخيرة من حياته لحيته بدمه، بعد أن أصابته السهام وكثرت جراحاته، وقد فسّر الحسين عليه السلام ذلك بقوله: (ألقى الله وأنا مخضّب بدمي).. وهذا له صلة بالشهادة والشهيد ومكانتهما في الإسلام، وهناك ما يقابلها من نصوص دينية وأحاديث نبويّة.

وهناك صلة الدمع بالدم، وكأنّ الشيعي يجري دمعه كما أجرى الحسين دمه الفوّار، وكأن بعضهم تمنّى لو أنه يبكيه دمًا: (ولأبكينّ عليك بدل الدموع دما) كما في الزيارة المروية، أو كما قال الشاعر الشيخ حسن التاروتي (ت ـ 1250هـ):

ودمعٌ إذا فار تنّوره   دمًا لم أقُلْ يا عيوني اقلعي[1]

(2) الرمزية بالنسبة إلى الحيوانات والطيور

لدى الأمم تعلّق بالحيوانات والطيور، إذ تتخذ منها رموزًا[2]، ومع التقارب في بعض الأحيان بين الأمم في تفضيل حيوان أو طير على آخر، فإن من الواضح أن بعض الأمم تتميز بتفضيل حيوانات أو طيور أو غيرها بشكل خاص لا يشاركها فيه أحدٌ آخر. والعرب قبل الإسلام وبعده كانوا يقدّرون بعض الطيور والحيوانات ويتسمّون باسمها. وقد لوحظ ـ مثلًا ـ أن رجال القبائل يسمّون عبيدهم بأسماء محببة مثل: جوهر، فيروز، وأمثالهما، بينما يسمّون أبناءهم بأسماء خشنة فظة وبعضها أسماء الحيوانات والطيور: فهد، ونمر، وعقاب والتفسير: (إنما نسمي أبناءنا

---

(1) علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف ـ من الماضين**، ط1، النجف 1385هـ، الجزء الأول، ص 62 ـ 63

(2) من الأمثلة الواضحة في السياسة اليوم ما يتعلق بالحرب الأهلية في سيريلانكا: رمزية النمر بالنسبة إلى التاميل الذين يحاربون السنهاليين برمزية الأسد. ولذا يسمون أنفسهم نمور التاميل.

لأعدائنا، وعبيدنا لأنفسنا)[1]. ولهذا تشابكت أسماء الحيوانات بأسماء البشر من العرب. فهناك من تسمى بالأسد، أو بأحد ألقابه: حيدرة، أو هرثمة أو أسامة. وهناك من تسمى بـ (أوس ونهشل وسرحان) وهي من أسماء أو ألقاب الذئب؛ وهناك من تسمّى بـ (ثعلبة) وهي من ألقاب الفيل؛ وأرقم يطلق على الحيّة، ودلدل (قنفذ) وأبو جهل (النمر) وكلب وكُليب. وحتى الطيور هناك عكرمة (الحمامة) وهيثم (العقاب الصغير) وصقر ويمامة.

هذه الظاهرة لا تتعلق بالعرب فحسب، فقد وجدت قبائل هندية تسمي عشائرها بأسماء حيوانات، وهنالك جماعة النمور بين قبائل سيبيريا، والهندوس الذين يعبدون ثعبان الكوبرا ويتسمون به، وهذه مجرد أمثلة لتوضيح كيف أن البشر يمنحون بعض الحيوانات قوى خارقة، وبالتالي يعمدون إلى ترميزها بما يعكس قدرًا من الخوف ينتابهم بشأنها[2].

في سيرة كربلاء، وطقوسها، وردت العديد من الإشارات إلى حيوانات أو طيور وهي ذات دلالة رمزية: هناك، مثلًا، الحمامة البيضاء التي زُعم أنها مرّغت ريشها بدم الحسين، ثم طارت إلى مدينة الرسول ﷺ لتبلغ أهلها بقتل الحسين عليه السلام، وهي أسطورة تمّ التخلي عنها كما عن كثير من أمثالها، ويحتمل أنه لا يزال في العراق من يستخدم الحمام في التمثيل. وهنالك الأسد الذي كان يدافع عن جسد الحسين الملقى لأيام في رمضاء

(1) د. علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، ص 65. كما لاحظ الوردي أن البدو رغم شدة حبهم للخيل قليلًا ما يتسمون بأسمائها، فلم نجد بينهم اسم حصان، ويندر أن يتسموا بأسماء البعير أو البغل أو أي حيوان آخر يستخدم في الركوب والجمل، لأنه ما ركب إلا لأنه ذليل. وفي المقابل لاحظ أن البدو يحترمون ما أسماه الحيوانات الأبية التي تعتدي على الغير ولاتسمح للغير ان يعتدي عليها أو يركبها أو يستخدمها في منافعه الخاصة. المصدر نفسه، ص 65 - 66.

(2) Balaji Mundkur, *The Roots of Ophidian Symbolism*, *Ethos*, Vol. 6, No. 3, (USA, Autumn, 1978), pp. 125-126.

ويحوي المصدر أعلاه جملة من أنواع الثعابين والحشرات الزاحفة والطيور التي لها علاقة بخوف الإنسان منها ومن ثم عمد إلى ترميزها.

كربلاء، وقد صور الإيرانيون جسد الحسين ملقى على الأرض والى جانبه أسدٌ يدافع عنه، وهناك تصويرات أخرى وجد فيها الأسد وهو يظلل جسد الحسين عليه السلام متلقيًا حرارة الشمس نيابة عنه، أو أن جبرائيل هو من يقوم بذلك حيث يفرد جناحيه مظللًا جسد الإمام الحسين.

والى وقت قريب ـ وربما لاتزال العادة باقية ـ كان الكربلائيون يقومون بتمثيلية يوم 13 محرم، وهو يوم دفن الحسين عليه السلام، حيث يظهر رجال يلبسون لباس النسوة تصطبغ ملابسهم بالطين وهم يقومون بدفن الحسين، يشاركهم في ذلك (أسد) يجمع معهم جثث وأشلاء شهداء كربلاء. وكان هناك في كربلاء زقاق يسمى (شير وفضّة) ما يشير إلى جذور إيرانية لذلك الطقس، فـ (شير) تعني بالفارسية (الأسد)، وفضّة هي خادمة فاطمة الزهراء عليها السلام، وقد اصطنع لها دور في معركة كربلاء، وهناك بعض الشعر من متعلقاتها.

وقد احتلّ الجواد أو الفرس مكانة كبيرة في رمزية كربلاء، فلا تخلو طقوسيات الشيعة من تصويرات لفرس أو جواد الحسين، وكذلك فرس العباس البيضاء، التي ترسم على القماش الأسود وتعلّق في (الحسينيات). ويكون الراكب واحدًا من آل البيت المهمين: الحسين أو العباس أو علي الأكبر أو القاسم عليه السلام، مع أن هذا الأخير قاتل راجلًا كما تقول كتب المقاتل. ودور الأفراس والأحصنة في مسرحيات العزاء المفتوحة (التشابيه/ التمثيل) أساسي، ولا نعلم من أين جاءت الفكرة، ولكنها لا بدّ أن تكون رافقت مشاهد التمثيل الأوليّة لواقعة الطف، إذ لا يتصور أن تقوم التشابيه/ التمثيل بدون وجود أحصنة وخيول؛ وقد استخدمت الفيلة أيضًا في العهد الصفوي. والملاحظ أن هناك ميلًا شديدًا لتصوير تلك الأفراس باللون الأبيض، ومن ثمّ تلطّخ أحيانًا بالأصباغ الحمراء، أو يرسم عليها بالألوان الحيّة سهام وكأنها أصابت تلك الأفراس فعلقت بجسدها.

والفرس التي تستخدم في التمثيل (مدلّلة) كثيرًا! ولها قيمة معنوية عالية خصوصًا لدى عامة الشيعة الهنود والباكستانيين، ولذا يحافظ عليها ويُتبرك بها ولا تستخدم إلا في مناسبة عاشوراء، وتكون طوال أيام السنة محط الرعاية، بل التبرّك أيضًا. ففي لندن يصرف الباكستانيون الشيعة آلاف

الجنيهات سنويًا تدفع لجهات متخصصة برعاية الفرس بانتظار المناسبة العاشورائية. وللأفراس أسماء تختلف من بلد إلى آخر، فشيعة بنغلاديش يسمون فرس الحسين (ذو القنا) وفرس القاسم بن الحسن (دلول) وهما أكثر الخيول قدسية. ويسمي الهنود فرس الحسين (ذو الجناح)، أما المتصوفون البكداشيون في الأناضول فيطلقون اسم (زليخا) على فرس الإمام الحسين[1].

في مشهد حديث للاحتفال الطقوسي المعظّم للفرس؛ شاهدت باحثة في إحدى ساحات بيشاور العامة يوم التاسع من المحرم رجلًا يمسك بلجام حصان الإمام الحسين (ذي الجناح)، وقد أُلقيت عليه أكوام هائلة من الزهور البرتقالية والبيضاء والصفراء، مشكلة كومة وصلت إلى حدّ عنقه. ولاحظت الإجلال الذي عومل به الحصان، وكيف أن شابًا كان يحمل مظلّة يقي بها رأس الحصان من حرارة الشمس؛ فيما قام آخر بضبط لباس الحصان من القماش الأبيض ذي البقع الحمراء (كناية عن الدم)، في حين تبرع ثالث برش الماء على جسد الحصان، وتلقيمه (إطعامه باليد مباشرة إلى الفم) الأرز. وتضيف بأنها رأت نسوة سنيّات غطين أنفسهن بتشادور فاتح خفيف قد تجمهرن حوله، وأخذن يلمسنه ويقبلنه، ويرفعن أيديهن بالدعاء. وفي اليوم نفسه أُدخل الحصان إلى حيث تعزية النساء بدون بردعة، في إشارة إلى موت سيّده الحسين عليه السلام، وبدأت النسوة يضربن رؤوسهن وصدورهن بأيديهن. وحين أوقف الحصان عند مقام داخل الحسينية (إمام بارة) فسح له بأن يعدو في حلقة دائرية، فيما تحاول النسوة لمسه وهن ينتحبن ويبكين. وتخلص الكاتبة إلى أن ذا الجناح عاد إلى مخيم النسوة جريحًا بعد قتل الإمام الحسين فجعلهم ذلك في حزن عميق، وتكمل بأن الحصان الأبيض يرمز إلى ذي الجناح، ويتم تجميله بالزهور وبحجاب النساء الطويل المسمّى دوبازا، وأنه دُرّب ليؤدي دوره في المراسم، وحين يؤتى به إلى قسم النساء فإنهن يتشبثن به ويتبركن على أمل المساعدة الروحية لهن في معاناتهن ومآسيهن. وهناك اسطورة تقول بأنه يغضب إذا ما

(1) إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء**، ص 155، 162.

قامت امرأة بإيذاء نفسها بالزنجير وأسالت دمها في مراسم العزاء[1].

على أن الناقة توازي الفرس في الحضور في كربلاء وطقوسياتها وما تشمله من معان. في سيرة كربلاء، تجد ذكرًا للجمال والنوق/ النياق - جمع ناقة - وهي عادة ما ترمز إلى (السبايا)؛ فالفارس يركب الحصان أو الفرس، أما ركوب الجمال فلغير الفرسان، أقله فيما بعد واقعة كربلاء. والملاحظ ان السيرة والأشعار تصف سبي نساء الحسين بأنهن قد أجلسن على نوق/ نياق هزيلة (النوق المهازيل/ كما في الشعر الشعبي). وهزال الناقة يقصد به العدو: الإمعان في إذلال النساء السبايا، حيث قدّم لهن مركبًا غير مريح من غير وطاء. فالناقة للسفر، والسبي.. أما الفرس فللكرّ والفرّ وكل فنون الحرب. ثم إن الحصان والفرس رمزان للعزة والحرية والكرامة والشجاعة والفروسية، وكلها مرتبطة بالحرب؛ ويقابلهما في ذلك المطيّة أو المطايا بعد انطفاء ذلك العز بقتل الحسين وصحبه رضوان الله عليهم، لتعطي معنى السبي والإذلال والأسر وامتهان الكرامة (وبعد العزّ مذللات، والى مصرعك مبادرات - كما في زيارة الناحية المقدّسة). والى جانب الناقة هناك (الهودج) الذي يظهر في أشعار كربلاء، كما في تمثيل واقعتها، وهو يشير إلى ما تشير اليه الناقة من (أسر نساء الحسين) وسوقهن سبايا إلى مجلس يزيد، هناك في دمشق.

الحصان والناقة رمزان يعبّران عن سيرورة معركة كربلاء.

وحضور (الحيوان) في كربلاء انعكس على سيرتها في بعض كتب المقاتل من خلال التشبيهات والشتائم: فمثلًا، تذكر المقاتل أوصافًا غير صحيحة لشمر بن ذي الجوشن، قاتل الإمام الحسين: (له بوز كبوز الكلاب وشعر كشعر الخنزير). فقد وردت آية تذم صفة في الكلب وقد أطلقت على العالم الذي يبيع علمه للطغاة: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ﴾ [الأعراف: 176]، وإلا فإن الكلب يمثل الوفاء في معظم الثقافات، وهو من أفضل الحيوانات حراسة ورفقة، وشجاعة وذكاء. لعلي بن الجهم:

---

(1) Mary Elaine Hegland, Flagellation.. pp. 245-246, 248-249.

أنت كالكلب في حفاظك للودّ   وكالتيس في قراع الخطوب

أما الخنزير فتراه ثقافات محددة رمزًا للخصوبة، وله صورة أخرى ترمز إلى القذارة، والطمع، والقبح، والشهوة والغضب. وهذه هي الصورة السلبية له عند المسلمين، ولذا لا بد أن يكون قاتل الحسين ﷺ حاملًا لمثل هذه الصفات، بل إنه ـ أي الشمر ـ في المخيال الشعبي يمثل (البشاعة) نفسها خَلْقًا وخُلُقًا[1]، وقد انتقمت منه الطقوس الشيعية بصور شتى؛ من بينها ما يعرض في التمثيل تحت اسم (لسان الشمر) الذي دلع لسانه في الصحراء من العطش قبل موته، نظير ما فعله حين قتل الإمام الحسين ظامئًا.

ووردت في كتب (المقاتل) شتيمة (قبليّة) نسبت لأحدهم: (يا بن راعية المعزى!). فهناك فرق بين من يرعى الإبل وبين من يرعى الغنم. الأول يعتبر الأنقى في السلالة وأصفى، والقبيلة البدوية راعية الإبل تعتز بأصولها وعدم اختلاط أنسابها بالآخرين. أما (الشاوية) فهم رعاة الماشية، وهم أقل شأنًا من سابقيهم، فكيف بهم إذا ما كانوا رعاة للماعز الذي هو أدنى من الغنم؟ هؤلاء الشاوية لا يجوبون الصحارى مثل رعاة الإبل، وإنما يعيشون بالقرب من المراكز المدينية لتبادل المواد

(1) ذكر لي المرحوم موسى بو خمسين، أنه كان قد سافر من البحرين إلى الهند من أجل علاج زوجته رحمها الله، فلما كانوا في المركب الشراعي، دخل عليهم شهر محرم، وكان في المركب خليط من الشيعة وغيرهم، مسلمين وغير مسلمين، فأخذ الشيعة يحيون الذكرى على ظهر المركب، حيث تبرع شخص بالقراءة، والتمّ حوله الشيعة من الإيرانيين والعرب، وفي وقت القراءة، قامت امرأة إيرانية كانت تجلس في ركن النساء وهجمت على رجل جالس وأوسعته ضربًا وشتمًا. كان الرجل عربيًا من البحرين لا يفقه ما تقوله المرأة، وخشي من معه أن الرجل الذي أكل علقة ضرب من امرأة وهو صامت مذهول، يمكن أن يكون قد فعل شيئًا أو تحرش بها عن بعد!، وبعد التحري تبين أن المرأة كانت تطبّق ما كانت تسمعه من الخطيب، الذي كان يصف الشمر، بأن له (بوز كبوز الكلب، وشعر كشعر الخنزير) ويبدو أنها وجدت الرجل البحريني ذا الشاربين العريضين والوجه الأسمر الحاد خير من يمثل الشمر، فهجمت عليه لتبرّد غليلها من قاتل الحسين! لقاء مع المرحوم موسى بوخمسين في لندن، صيف 1993.

الغذائية والمؤن معها، وبالتالي تختلط أنسابهم (وتتلوث) بسبب (المسابلة) والاقتراب من الحضر[1].

والماعز في المسيحية مذموم لأن الشيطان له قرون كقرون الماعز، أو هي نفسها. حتى في الإسلام فإن الصورة المرسومة للشيطان في المخيال العام تتضمن قرنًا أو أكثر، وهكذا ظهرت عبارات في الأحاديث والتراث الديني تتعلق بـ (قرن الشيطان) هذا. مثلًا، عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال (البخاري، حديث رقم 1045): (اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَامِنَا وَفِي يَمَنِنَا. قَالَ قَالُوا وَفِي نَجْدِنَا؟، قَالَ قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَامِنَا وَفِي يَمَنِنَا. قَالَ قَالُوا وَفِي نَجْدِنَا؟ قَالَ قَالَ هُنَاكَ الزَّلَازِلُ وَالْفِتَنُ، وَبِهَا يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ). وفي حديث آخر: قام النبي إلى جنب المنبر فقال: (الْفِتْنَةُ هَا هُنَا، الْفِتْنَةُ هَا هُنَا مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ) مشيرًا إلى الشرق/ نجد ـ وسط الجزيرة العربية.

لكن الماعز قد تكون عند أمم أخرى موضع قداسة ورمز النبل، بل إن الماعز ذات القرون في الأساطير الإغريقية تعتبر من الآلهة ولها ارتباط بالطاقة الجنسية العالية. والصينيون يعتبرون الماعز رمزًا للخجل والإبداع، والكمال[2]. والماعز مقدسة لدى أمم أخرى في عالم اليوم تدور حولها ثقافتهم ومعاشهم وطقوسهم، كما لدى جماعة كالاشا في جبال الهندوكوش على الحدود الأفغانية الباكستانية[3].

على أن المخيال الشعبي الشيعي صنع الكثير من الأساطير فأدرج

---

(1) هناك أيضًا شتيمة أخرى: (حائك ابن حائك). والحياكة مهنة وضيعة في نظر البدو، ويكرهون فاعلها، ويبررون ذلك بأنهم يكذبون وناقصو ذمة وانهم من سرق اقراط الحسين وشهدوا على مريم عندما ولدت. سبب الاحتقار انه يؤدي عملًا من اختصاص المرأة في نظر البدو الذين يضربون المثل: (كالحائك عمره ما قتل فارة). د. علي الوردي، **طبيعة المجتمع العراقي**، ص 159.

(2) Madonna Gauding, op.cit. p. 236.

(3) جماعة كالاشا تنتمي إلى ديانة خاصة، تحولت في مجملها أواخر القرن التاسع عشر وبالقوّة إلى الإسلام. المنطقة التي يسكنونها كانت تسمى من قبل المسلمين (كافرستان) وحين تم احتلال تلك المنطقة سميت (نورستان). بضعة آلاف فقط هم كل من تبقى من الجماعة الدينية ويعيشون في جبال الهندوكوش. اعتقاد هذه الجماعة يتمحور حول الماعز، إذ يعتبرونه رمز الطهارة؛ ولا يسمح =

أسماء أخرى لغير الحيوانات، وصنف بعضها سلبًا أو إيجابًا اعتمادًا على الموقف من كربلاء أو أئمة الشيعة؛ بعض هذه الأساطير قائم حتى الآن، وبعضها اختفى من الذاكرة.

فيما مضى كان هناك (لدى الشيعة في القطيف بالسعودية) الضفدع مقابل السلحفاة، يقال بأن الأول جيد ولا يجب أن يُقتل، لأنه كان ينادي بالإسراع بإطفاء النار التي اشتعلت في خيام الحسين عليه السلام التي أحرقت بعد قتله وفيها بقايا عائلته من أطفال ونساء. أما السلحفاة فمكروهة ومغضوب عليها لأنها كانت تحرّض على إشعال المزيد من النار.

وهناك (الوزغ) مقابل (أم سلمة/ السحلية)، الأولى يقتلها الناس؛ وهناك أثر يقول: أمر عليٌّ بقتل الوزغ! ويبدو أن الوزغ له مخزون في الثقافة الشيعية والإسلامية عمومًا أبعد من هذا، فقد لعن النبي الحكم بن العاص بن أمية وابنه مروان وشبههما بـ (الوزغ بن الوزغ)[1]. وهناك روايات

= للنساء بالاقتراب من زرائب الماعز ولا رعايتها أو اخذها إلى المرعى. ويعتبر الماعز عند الجماعة محور رموزها وطقوسها وثقافتها. فقطيع الماعز مقدس جاء من الله إلى أسلافهم، ولذا صار الماعز حيوانًا مقدسًا ومصيره أن يضحى به للآلهة ولروح الجبال التي ينتمي اليها. والماعز هو الوسيط بين الرجل والعالم الخفي والقوة التي تدير الكون. والتضحية بدمه تمنح الحماية ضد القوى المدمرة والشيطانية، وكذلك ضد التأثيرات الفاسدة التي ورثت في الحياة العامة. إن ملكية الماعز بالنسبة إلى أفراد الجماعة الذكور تمكنهم من الزواج أو من سرقة زوجات الآخرين؛ وبواسطته ـ في الأعياد ـ تمنح المرء الشرف والتأثير السياسي. ومن لديه قطيع أكبر فإنه يحتل مكانة أعلى في المجتمع الصغير، ويشار اليه بأنه رجل ذو قرون عديدة. ولذا فإن الماعز كرمز يستخدم في كل شؤون الحياة الثقافية والدينية، وقد نحتت رسومه على الأبواب وأعمدة البيوت، ورسمت صوره على الجدران والمعابد. وفي ممارسة الطقوس فإن رقصات جماعة كالاشا مستوحاة من الماعز وهو يتناطح مع أقرانه. ومثل ذلك يوجد في أغانيهم وأشعارهم التي يتغنون بها تمجيدًا بجمال قطعانهم ويتحدثون عنها في مجالسهم، كما تحاك الكثير من الأساطير عن تلك القطعان وأصالتها. انظر:

Peter Parkes, Livestock Symbolism and Pastoral Ideology Among the Kafirs of the Hindu Kush, *Man*, Vol. 22, No. 4. (Dec., 1987), p. 645.

(1) يعرف نسل آل الحكم بن أبي العاص الأموي بـ (بني الزرقاء) نسبة إلى زوجة =

ـ لدى أهل السنّة ـ تنسب إلى النبي ﷺ ضد (الوزغ)؛ بل إن الوهابية قالوا بأن الوزغ (عدو لأهل التوحيد!) أي عدو لهم بالخصوص لأنهم ينظرون لأنفسهم الموحدين دون بقية المسلمين ـ المشركين بنظرهم، وفسّروا ذلك بتفسير يشبه تفسير الشيعة في قصة السلحفاة، فقد كان الوزغ ينفخ في النار التي أعدّت لحرق نبي الله إبراهيم (والعياذ بالله!)(1).

= أبي العاص، وهي الزرقاء بنت وهب. وتقول كتب السيرة إنها من البغايا وذوات الاعلام أيام الجاهلية، وهي أم الحكم الذي لعنه وطرده رسول الله من المدينة، ورفض أبو بكر وعمر إعادته إليها في خلافتهما، إلى أن عاد في عهد عثمان. وينسب إلى الحسين قوله لمروان الذي أراد قتل الحسين في المدينة إن لم يبايع بالخلافة ليزيد: (يابن الزرقاء الداعية إلى نفسها بسوق عكاظ). والمقصود ليس أمه وإنما جدته. أما أم مروان بن الحكم فهي آمنة بنت علقمة بن صفوان، وتقول كتب التاريخ إنها هي الأخرى كانت تمارس البغاء مع أبي سفيان، وحين ولدت مروان، جيء به إلى رسول الله، فقال: (أبعدوه عني. هذا الوزغ ابن الوزغ الملعون ابن الملعون). قالت عائشة لمروان ذات مرة: (لعن الله أباك وأنت في صلبه، فأنت بعض من لعنة الله).. ثم تلت الآية: (والشجرة الملعونة في القرآن).

(1) من الأحاديث: عن أم شريك رضي الله عنها أن رَسُول اللَّهِ ﷺ أمرها بقتل الأوزاغ وقال: (كان ينفخ على إبراهيم). مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. وعن أبي هريرة قال، قال رَسُول الله ﷺ: (من قتل وزغة في أول ضربة فله كذا وكذا حسنة، ومن قتلها في الضربة الثانية فله كذا وكذا حسنة دون الأولى، وإن قتلها في الضربة الثالثة فله كذا وكذا حسنة). وفي رواية: (من قتل وزغًا في أول ضربة كتب له مائة حسنة، وفي الثانية دون ذلك، وفي الثالثة دون ذلك) رَوَاهُ مُسْلِمٌ. قال الشيخ محمد بن عثيمين: (وأما الحديث: وهو قتل الوزغ: والوزغ سام أبرص هذا الذي يأتي في البيوت يبيض ويفرخ ويؤذي الناس أمر النبي ﷺ بقتله، وكان عند عائشة رضي الله عنها رمح تتبع بها الأوزاغ وتقتلها، وأخبر النبي ﷺ أن قتله في أول مرة كذا من الأجر وفي الثانية أقل.. كل ذلك تحريضًا للمسلمين على المبادرة لقتله، وأن يكون قتله بقوة ليموت في أول مرة، وسماه النبي ﷺ فاسقًا، وأخبر أنه كان ينفخ النار على إبراهيم ـ والعياذ بالله ـ حين ألقاه أعداؤه في النار، جعل هذا الخبيث الوزغ ينفخ النار على إبراهيم من أجل أن يشتد لهبها، مما يدل على عداوته لأهل التوحيد والإخلاص، ولذلك ينبغي للإنسان أن يتتبع الأوزاغ في بيته وفي السوق وفي المسجد ويقتلها والله الموفق).

http://www.salafyoun.com/showthread.php?p=7858

في 4/ 8/ 2007.

أما أم سلمة (السحلية)، فقد شفع لها اسمها من القتل، لأنها تحمل اسم زوج النبي ﷺ أم سلمة، التي ارتبطت أيضًا بقصة القارورة التي منحها الرسول ﷺ لها قبل موته وتحوي ترابًا من كربلاء سيتحول إلى دم عبيط يوم قتل الحسين عليه السلام، كما تقول الأخبار. فضلًا عن هذا، فإن لأم سلمة مواقف حيال عائشة، وقد ذكرتها بأحاديث النبي ﷺ حول (خروجها على الإمام علي) وأنها ستنبح عليها كلاب الحوأب. إن الموقف من عليّ عليه السلام جعل أم المؤمنين أم سلمة أثيرة لدى الشيعة أكثر من زوجات النبي ـ أمهات المؤمنين ـ الأخريات اللاتي كنّ أحياء.

ومن بين الأساطير المنتشرة في القارة الهندية، تلك الأسطورة المتداولة بين السنّة التي تقول إن الرسول اشتدّ به العطش حين كان في (الغار) وذلك لأن (البرص) ثقب محفظة الماء. الشيعة الهنود يقولون بأن فعله ذاك كان سبب عطش أصحاب الحسين في كربلاء. ولذا فإن البرص مكروه عند الطرفين، فاتفقوا على أنه سيىء كل حسب تفسيره![1]

وسجلت باحثة حكاية شيعية في شبه القارة الهندية تقول بأن يزيد بن معاوية، الذي أمر بقتل الإمام الحسين وآله في كربلاء، شعر بألم شديد في معدته؛ وحين توفي، فتح الحكماء بطنه فخرجت منه ثلاث عقارب. وتقول الباحثة بأن العقرب تجسد الشرّ عند المسلمين، وأنها سمعت في البنجاب شيئًا مثل هذا[2]. العقرب ترمز في معظم الثقافات إلى التقلّب، الموت، الجنس، السيطرة، الغدر[3].

أما الأفعى فسيئة لدى شعوب عديدة كالإغريق في أساطيرهم، ولدى الصينيين والليتوانيين والعرب والأفارقة وشعوب دول البلطيق الأخرى. كما أنها مكروهة في ديانات عديدة كاليهودية، التي تقول: إكسر رأس الأفعى

---

(1) Frembgen, Jurgen W., The Folklore of Geckos: Ethnographic Data from South and West *Asia, Asian Folklore Studies*, Vol. 55, Issue: 1, 1996. P. 135+.

(2) Frembgen, Jurgen W., The Scorpion in Muslim Folklore, *Asian Folklore Studies*, Vol. 63, Issue: 1, 2004. P. 95+.

(3) Madonna Gauding, op.cit. p. 253.

حتى ولو كانت الأفضل بين نظائرها. والمسلمون ورثوا تراثًا سلبيًا تجاه الأفعى يعود إلى ما قبل الإسلام[1]. وبالنسبة إلى الشيعة فإنه يضاف إلى كل صفات الأفعى السيئة وبينها التلوّن والتحايل، فإنها حين تذكر في محفل، فإن السمّ مرافق لها، وبهذا فهي تذكّر الجمهور الشيعي بأن معظم الأئمة قتلوا بالسمّ. زد على ذلك أن التراث يعتبرها من المسوخ، أي البشر التي مسخت على شاكلة أفاعٍ، شأنها في ذلك شأن الخنزير والقرد وحتى الفيل والكلب، كما في بعض الآراء. وفي التراث، حديث روي عن عائشة يقول: (الحيّة فاسقة، والعقرب فاسقة، والفأرة فاسقة، والغراب فاسق)[2]!

من خلال كل ما ذكر أعلاه، ينبغي التذكير والتأكيد على حقيقة أن معظم الرموز ليس لها معنى واحد محدد، بل هي عرضة لأن يكون لها الكثير من المعاني والتفسيرات. بل يمكن ان تعطى تفسيرات متعارضة[3]. كما أن الرموز في حالة تحوّل من جهة تغيّر المعنى بين جيل وجيل أو إذا ما تمت الإضافة عليها من رمزيات[4].

---

(1) Balaji Mundkur, The Roots .., p. 130.

(2) رشيد الخيُّون، الصورة الشوهاء: الإيذاء المتبادل ما بين الدين والسياسة: تحريم الطعام وإباحته، موقع إيلاف،
www.elaph.com/ElaphLibrary/2004/9/12084.htm
في 3/ 2/ 2010

(3) فمثلًا السمكة كرمز قد يعني أنثى (venus)، أو ذكرًا (christ)؛ والخنزير كرمز قد يعني النظافة/ الطهارة، أو عكسها تمامًا. والثعبان يعني الحكمة أو الشر. والوردة قد تعني الشغف أو الطهارة، والصليب قد يعني الحياة أو الموت؛ واليمامة تعني النشاط الجنسي، أو الشبح المقدس. انظر:
Peter Fingesten, The Six-Fold Law of Symbolism, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 21, No. 4 (Summer, 1963), p. 388

(4) فحين يضاف الفانوس إلى الصليب أو غير ذلك لا يبقى المعنى على نسقه الأول في كثير من الأحيان. وفي احيان يتحول الرمز إلى رمز آخر: مثلًا مفهوم الشبح المقدس، يعبر عنها بالاشعاع الذهبي، ثم إلى اليمامة. ومفهوم الروح تتحول إلى رمز يعبر عنه بالظل أو التنفس؛ ثم إلى فراشة أو طير يرمزان إلى الروح، ثم تغيرت إلى حدث ـ أي شاب ـ بأجنحة. ومفهوم الحياة رمز له باللهب؛ ثم تحول إلى النمر أو الأسد أو الثور أو المعزة، ثم تحول إلى اله الخمر. ومفهوم =

(3) رمزية المأكولات

الطعام عمومًا مادّة للاجتماع، وهو محفّز لحضور التجمعات، دينية أو غيرها. وقد اعتاد الشيعة تقديم الطعام في المناسبات الدينية خصوصًا مناسبة عاشوراء؛ لكن الأطعمة لحق بها معان أسطورية في كثير من الأحيان. وقد تحددت أطعمة شعبية بعينها في مناسبات محددة، ويلاحظ أن معظم الأطعمة التي تقدم هي مأكولات شعبية (رخيصة) تتناسب مع الأعداد الهائلة، ومع الإمكانات الاقتصادية للشعوب في القرون الماضية. وربما بغرض إعطاء تلك المأكولات قيمة وأهمية، جرى تنسيج أساطير حولها، وكيف أنها مباركة أو مرتبطة بهذه الشخصية الدينية أو تلك. وبالطبع فإن الأطعمة مستلّة في أكثرها من تراث متعدّد لجماهير شيعية متعددة الثقافات والانتماءات والأوضاع.

في عاشوراء اعتاد الشيعة أن يقدموا أطعمة، تختلف قيمتها حسب الأوضاع الاقتصادية، وحسب مساهمة الناس في دفع تكاليفها، إما تبرعًا وصدقة، وإما هي على شكل نذور تقدم في المناسبات، أو هي أموال تدفع من قبل أثرياء من أجل إبقاء مكانتهم الاجتماعية. في العراق تقدّم القيمة (الأرز مع المرق) وقد اشتهرت القيمة النجفية بنحو خاص. وفي البحرين يقدم في عاشوراء (عيش الحسين) وهو أرز ولحم. ومثله في السعودية يقدم الشيعة اللحم مع الأرز (في القطيف المحموص). وفي إيران يقدم الطبق الأساس (الآش)، وهي أكلة شعبية رخيصة تتكون مادتها الأساس من البقوليات، وقد نسجت حولها بعض القدسية وأنها أكلة مباركة من فاطمة بنت الرسول ﷺ!. الاعتقاد نفسه بالنسبة إلى ذلك الطبق موجود في غرب أفغانستان وشرق إيران بين الإسماعيليين، وكذلك في أوزبكستان حيث تحمل اسمًا مختلفًا[1]. في لبنان يوزع في عاشوراء (الهريس) الذي يوزع أيضًا في إيران والعراق مضافًا إليه السكّر.

= القوة الإلهية عبر عنه ابتداء برمز الصاعقة، ثم بالنسر، ثم بـ (zeus) الإله اليوناني، وهكذا. انظر:

Ibid., p. 389

(1) في أفغانستان وشرق إيران تسمى بيبي مراد Bibi Murad أي المرأة التي =

ويشير الحيدري[1] إلى أن البكداشيين والعلويين في الأناضول يقدمون الهريسة، التي ترتبط بأسطورة تقول بأن نوح وقومه كانوا يأكلونها في السفينة التي أقلّتهم من الغرق، حيث خلطوا كل ما لديهم وأكلوها وسمّوها (عاشوراء). وفي يوم عاشوراء تذبح الشياه في الأناضول وتصنع منها شوربة تسمى (عاشوراء)؛ في حين أن (عاشوراء) المتوافرة لدى الأتراك عمومًا في مطاعمهم حتى اليوم، إنما تشير إلى نوع من التحلية مكون أساسًا من الزبيب وأنواع أخرى من الفواكه المجففة اضافة إلى بعض البقوليات. بيد أن تجمعات الشيعة في أيام عاشوراء لا تخلو ـ في أوقات القراءة ـ من توزيع الشاي والماء والقهوة و(الشربت) وفيما مضى كانت (السجائر) توزّع أيضًا، في العراق على نحو خاص.

إضافة إلى هذا، هناك (خبز العباس)، ويوزّع في يوم السابع من محرم كما في بعض دول الخليج (الكويت والعراق)، وفي النذورات أيضًا. وخبز العباس قد يتواضع إلى الحد الذي يعتبر مجرد قطعة خبز وبها شيء من الجبن الأبيض والنعناع، أو الخبز العادي والكراث. ايضًا هناك (كعك العباس) الذي يوزع في لبنان، و(خبز عروق) وهو خبز داخله لحم وخضار.

في وفاة الإمام زين العابدين عليه السلام، يطبخ العراقيون الآش، ويسمونه (شلّة). وفي وفاة النبي صلى الله عليه وآله والإمام الحسن عليه السلام يقدمون (الزردة) وهي أرز مطبوخ بالسكّر والزعفران، ويوضع عليه شيء من القرفة، والأرجح أن أصل الزردة تركي، ولا تزال تقدم بالاسم نفسه في مطاعم تركيا حتى اليوم. وهناك أيضًا سفر (جمع سفرة): مثل (سفرة أم البنين) للنذورات، تقدّم فيها أطعمة متنوعة بدون تحديد. وهناك (ختمة أنعام) تيمنًا بسورة الأنعام، حيث تقرأ النسوة السورة ثم يأكلن من المائدة المنوّعة بدون تحديد صنف معين[2]. وتقرأ النسوة أيضًا ـ كما في القطيف شرق السعودية ـ تعزية

= تلبي المطالب وتحقق الرغائب والدعوات، وتسمى بيبي فاطمة أيضًا، تيمنًا بالزهراء زوج الإمام علي وابنة المصطفى صلى الله عليه وآله. انظر:

Nadira Azimova & Deniz Kandiyoti, op. cit., P. 327+

(1) إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء**، ص 150 ـ 151.

(2) فلسفة السفرة مشهورة في إيران وغيرها، وهناك أنواع مختلفة منها: مثل سفرة =

بمناسبة وفاة مريم أم المسيح ﷺ، ويوزّع في المناسبة خبز بنكهة الزعفران ولونه الأصفر، في اشارة إلى أن مريم كانت توزّع الخبز على الفقراء.

على أن تجمعات إسلامية عديدة تحتفل بعاشوراء وتوزع بعض المأكولات بالمناسبة. وإذا كان الاحتفال بعاشوراء يتخذ طابع الحزن لدى الشيعة، فإنه على العكس من ذلك يتخذ طابع الفرح لدى بعض السنّة، كما في شمال أفريقيا (الجزائر والمغرب وغيرهما)[1] وتقدّم بالمناسبة أطعمة، تحوي بعض التشابه.

(4) **متعلقات الرموز المادية في كربلاء**: متعلقات شخصيات كربلاء الرمزية عديدة. ونقصد بالرمز في معناه المبسّط تخيّل شيء في شكل شيء آخر، وبذا يمكن توظيفه أو قراءته من خلال استخدام المخيلة. ويمكن استخدام الرموز لأغراض مختلفة سيئة أو إيجابية، ويمكن التعمية على الحقائق من خلال الترميز، أي ان الرموز يمكن لها أن تخدم قضايا سياسية واجتماعية وهي ليست متحرّرة من الأدلجة بالضرورة[2]. والرموز عمومًا تشير إلى فكرة سامية أو حقيقة متعالية قد لا يدركها البشر، وهي قادرة ـ أي الرموز ـ كما في الأدب والشعر والدين على إحداث تأثيرات عاطفية وروحانية ومعنوية شديدة، رغم أنها صناعة بشرية، لأنها تجسّد قيم مجتمع ما، وقد تكشف عن حقائق وعوالم جديدة، وقد اكتسبت قدسيتها من ارتباطها بالفكرة والشخص المقدسين، وبالتالي فإنها تشترك فيما تمثله من قداسة، أي إن الرمز المادي يتّحد مع الفكرة أو الشيء أو الشخص الذي

= بيبي نور، وبيبي سشنبه، وسفرة بيبي حر. ومثل هذه المناسبات في فرغانة لا يدعى اليها إلا القليلون، وعند الأوزبك فإن سفرتهم المشهورة هي سفرة بيبي سشنبه. وكل سفرة مرتبطة بحكاية وقصة اسطورية، وتمارس ضمن طقس كامل تتخلله بعض القراءات الدينية كالقرآن. انظر:

Nadıra Azimova & Deniz Kandiyoti, op. cit., P. 327+

(1) تقام احتفالات بمناسبة عاشوراء ومسرحيات هزلية تحوي رقصات واناشيد يشارك فيها يهوديات. وكانت هكذا أقله إلى وقت قريب. انظر د. علي الراعي، **المسرح في الوطن العربي**، دار المعرفة، الكويت، 1979، ص 56 ـ 58.

(2) Paul Avis, op. cit., pp. 103-104.

يمثله؛ لاغرو أن وصفت الرموز بأنها دم الحياة للمعتقد الحي، واللبنة المؤثرة في تشكيل الهوية داخل المجتمع الديني[1].

تابوت الحسين عليه السلام: حيث يجري التعبير عن قتل الحسين في مسرحيات العزاء المفتوحة عبر (التابوت) المحمول على الأكتاف تشييعًا للحسين عليه السلام إلى مثواه (وهو أمرٌ لم يحدث، فقد دفنه بنو أسد المجاورون لصحراء كربلاء). وكأنّ حمل التوابيت لتشييعها استذكار لحقيقة أن الحسين لم يشيّعه أحدٌ ولم يكرّم في دفنه. وقد يكون التعبير بهذه الصورة قد جاء مستوردًا من المسيحية، خصوصًا وأن ظاهرة التوابيت لم تظهر إلا في العهد الصفوي، حيث أشار الرحالة الأجانب إلى استخدامها في التمثيل بإيران منذ القرن السابع عشر الميلادي. والأرجح أن ظاهرة التوابيت هذه انتقلت من إيران إلى الهند وأذربيجان وغيرهما، إلى أن وصلت إلى العراق. وغالبًا ما يغطّى التابوت بالقماش الأخضر الذي يرمز إلى آل البيت، وهو قماش مطرز بالآيات القرآنية. وفي حال كانت هناك عدّة توابيت تمثل أهم رموز كربلاء المستشهدين، فإن تابوت الإمام الحسين يعتنى به بشكل خاص بحيث يمكن تمييزه من البقيّة، وقد يحمل داخله شخصًا يمثل دور الحسين مقطوع الرأس، وتلصق بالتوابيت سهام، وبعضها يلطخ بالطلاء الأحمر بديلًا عن الدم.

وفي عدد من بلدان العالم ـ كما في الهند والباكستان ـ يحمل الشيعة مجسمًا يشبه ضريح الإمام الحسين يطوفون به في الشوارع في احتفالات عاشوراء محاطًا بعدد من الجنود والجياد. وفي بعض المدن الهندية يتم استيراد طقس ذي جذر هندوسي، حيث يلقى التابوت والمجسم في الماء، سواء كان نهرًا أو بحيرة، إعلانًا عن نهاية الموكب[2]. ومثله ما يفعله

(1) Ibid., pp. 105, 107, 110-111, 144.

(2) حسب لويس بيلي، فإن التابوت هو محور الطقس الشيعي في الهند، أقله في القرن التاسع عشر. وقال ان التابوت يعني لديهم التعزية، وقد يتخذ شكل القبّة، وقال إن التوابيت عديدة وكثيرة في كل مكان وهي تشعل بالنيران ويجري على ضوئها العزاء، وقال ان اشعال التوابيت ربما لا يكون استذكارًا لحرق مخيم الحسين، وإنما إرثًا لليهود العرب المتأثرين بالتراث الفرعوني. ويجري في =

الشيعة في بنغلاديش نهاية نهار العاشر من المحرم، حيث تلقى الأعلام في الماء[1].

سفينة النجاة: ومن متعلقات الإمام الحسين الرمزية، السفينة، فهو ـ أي الحسين ـ وكما في الأحاديث النبوية (سفينة النجاة) التي تحفل بها مجسّمة مواكب العزاء، وبها عدد من المواضع تظهر منها شعل الضياء، من خلال انبوب يمتد إلى قنينة غاز أو غازولين.

لواء وكفّ وقربة ماء العباس: العباس ﷺ يمثل القلب في معركة كربلاء، فهو (حامل اللواء)، والعضد الأيمن لأخيه الحسين، وصاحب الإيثار، و(ساقي العطاشى). وارتبط بالعباس جملة من الرموز المادية في التراجيديا الشيعية تمثلت في (الراية) و(اليد المقطوعة) حيث قطعت كلتا يديه في المعركة، وكذلك (القربة ـ قربة الماء) التي جاء بها لسقيا العطاشى من الأطفال، فاخترقتها السهام قبل أن يسقط شهيدًا. يضاف إلى ذلك ما ارتبط به من رسوم عديدة، مثل تلك التي تصور (العين المفقوءة بسهم) حيث أصيب العباس في عينه. واستخدم حرف العين في اسم (العباس) ليكون بمثابة العين الحقيقية تلك.

تركز الرموز الطقوسية على أهمية الدور الذي لعبه أخو الإمام الحسين (العباس).. فالراية تمثل قلب المعركة، ومن يحملها لا بدّ أن يكون أشجع الفرسان، وبموقع الراية يتحدّد موقع الجيش وانتصاره. فإذا كانت الراية قد تقدّمت إلى وسط حشد العدو فإن لذلك دلالة على أن المقاتلين يتقدمون وينتصرون فيتسابقون نحوها. وبهذا فهي تمثل الرمز للجيش، فإذا اختفت عُلم أن صاحبها قتل، وإذا ما طال الاختفاء فإن ذلك قد يشير إلى انكسار الجيش، وإذا تراجعت الراية فإن المعنى الواضح لها هو أن الجيش انهزم وهكذا. لذا كان من الضروري أن تمنح الراية لأشجع القوم، وأن يتم المحافظة عليها عالية يستنير بها بقية أفراد

= يومي 11 و12 محرم وضع التوابيت في البحر، بحر بومباي مثلًا. انظر:
Colonel Sir Lewis Pelly, The Miracle Play، vol.1, p. xvii, xix.

(1) إبراهيم الحيدري، **تراجيديا..**، ص 158 ـ 159، 162.

الجيش، وعلى أساسها يتحدّد موقع النصر والهزيمة، وبموقعها ترسم خطوط المعركة.

وهكذا في كربلاء، أينما كانت الراية أو ذكرت في محفل طقوسي كان هناك العباس، وكان بعض الخطباء في الليلة المخصصة للعباس (السابع أو التاسع من المحرم)، وفي وقت قراءة (المصيبة) يكسرون علمًا معدًّا بجانبهم، كناية عن أن صاحب الراية قد استشهد. وراية العباس عليه السلام خضراء اللون: يكتب عليها أحيانًا: (يا عبّاس) أو (نصرٌ من الله وفتح قريب) أو الشهادتان، إضافة إلى ما أصبح يطلق عليه بـ (الشهادة الثالثة/ علي وليّ الله)[1].

أما الكفّ النحاسية التي ترفع في طقوس عاشوراء (خمسة، أو بنجة)، فهي تقدّم معنى مختلفًا عن المعنى الذي أشرنا إليه في موقع آخر والمتعلق بـ(كف/ يد فاطمة) حيث ترمز إلى كف العباس التي قطعت يوم عاشوراء وهو يحاول إيصال قربة الماء إلى خيام الأطفال. أما (القربة/ قربة الماء) التي ارتبطت بالعباس، فقد أصبحت دالة عليه بأنه (ساقي العطاشى) ولتصبح ذكرى قتله (يوم أبي القربة) كما صورتها الطقوس الشيعية ومثلتها في مسرحيات العزاء، باعتبارها محاولة شجاعة لجلب الماء من الفرات إلى أطفال كربلاء الذين يستغيثون من العطش[2].

---

(1) يقول الحيدري إن هناك اهتمامًا كبيرًا بالرايات بين شيعة الباكستان، خصوصًا راية العباس الخضراء التي يكتب عليها يا عباس، وكانت بنازير بوتو قد وضعت راية خضراء على باب مكتبها في رئاسة الوزراء، إشارة إلى انتمائها المذهبي (إبراهيم الحيدري، **تراجيديا..** ص 161). لكن هذا لا يعدو استخدام الصورة والرمز الطائفي في السياسة، وقد سبق لبوتو أن صورت نفسها خطيبة دينية في المحافل السنية وهي تتحدث عن (بيبي عائشة وبيبي حفصة) لكسب صوت الجمهور النسائي، وربما الرجالي أيضًا!

(2) في أحد المجالس الحسينية بلندن، في ليلة التاسع من محرم 1426هـ، وضعت قربة من جلد مخرومة بسهم على شكل نافورة، تصويرًا لتلك القربة التي حملها العباس وملأها من ماء الفرات قبل أن يخرقها سهام الأعداء فيتبدد ماؤها في هجير كربلاء.. بحيث ان من يريد أن يشرب الماء من الحضور فإنما يشرب من تلك القربة المخرومة. في الليلة التالية تمّ تغيير الماء ليحلّ مكانه حليب!، =

وللعباس مكانة صاعقة على النفوس، خصوصًا لدى قبائل الجنوب العراقي الريفية، ولاحظ الوردي أن المنتمين اليها لديهم (عقائد وتقاليد كثيرة تدور حول العباس: كفاتحة العباس، وخطّة العباس، وراية العباس، وسيف العبّاس، وعصا العباس، وخبز العباس. وإنهم إذا أرادوا وصف إنسان بقلّة التديّن، قالوا إنه: نسي العباس). وسبب ولع القبائل الشديد بالعباس كما يقول الوردي: (أنها وجدت فيه مثالًا رائعًا للفروسية البدوية)؛ فهو ابن علي من جهة؛ وأمّه فاطمة بن حزام الكلابية اختيرت بعناية كزوجة لتنجب فارسًا مثل العباس، كونها تنتمي إلى قبيلة من أشجع القبائل؛ هذا إضافة إلى ما تمتع به العباس من صفات بدنيّة عظيمة بمقاييس البداوة. فهو حسب المؤرخين: فارس وسيم، قوي جسميًا، تخطّ رجلاه في الأرض إن ركب الفرس المطهّم[1].

(مهد) الطفل الرضيع: واستخدم (المهد) المصنوع من جريد النخل في التمثيل في إشارة إلى قتل طفل الإمام الحسين الرضيع، الذي يعدّ قتله قمة في البربرية، فرفرف الرضيع كالطير المذبوح، كما تصف ذلك كتب المقاتل. وقتل الطفل يشير إلى أن العطاء في سبيل الله لا يقف عند حدود قتل الشباب، فقد خلقوا للقتل، من أجل الرسالة، ليصل إلى حد التضحية بالأطفال الرضّع، أو كما يقول الجواهري مخاطبًا الإمام الحسين:

وتُطعمُ الموتَ خيرَ البنين   من الأكهلينَ إلى الرضّعِ

وعادة ما يؤتى برضيع في إحدى ليالي محرم ملفوفًا بقطعة قماش يستكمل به الخطيب الحسيني قراءة التراجيديا الحسينية.

زينب: حرق الخيام وركب السبايا: ومشهد زينب عليها السلام بعد انتهاء الواقعة مرتبط بمشهد (حرق الخيام) بمن فيها، وفرار الصبية والأطفال في

= وكأن (صانع الطقس) أراد أن يضرب عصفورين بحجر واحد، فالقربة ترمز إلى العباس الذي لم يوفق (لسقي العطاشى) بسبب السهم اللعين، والحليب يرمز إلى عبدالله الرضيع الذي جفّ ثدي أمه بسبب العطش فكاد يهلك، والذي طلب له الحسين الماء فجاءه الجواب بسهم اخترق نحره. فهناك علاقة بين السهم والقربة واضح المعالم، وهناك علاقة بين الحليب والسهم أيضًا وبين الحليب والارتواء.

(1) علي الوردي، **دراسة في...**، ص 242 ـ 243.

البيداء، والذي يجري تمثيله في مسرحيات العزاء على أرض الواقع في يوم العاشر من المحرم. حين تُذكر زينب، يُذكر مشهد (السبي)، ويُذكر مشهد (حرق الخيام) كجزء أساسي من مشهد التمثيل الطقوسي. ويُنسب إلى زينب عليها السلام بعض الأبيات لها علاقة بما أشرنا إليه، تقول:

مدينة جدّنا لا تقبلينا فبالحسرات والأحزان جينا
خرجنا منك بالأهلين جمعًا رجعنا لا رجال ولا بنينا
وكنّا في الخروج بجمع شمل رجعنا حاسرين مسلّبينا

إلى أن تقول:

فنحن الضائعات بلا كفيل ونحن النائحات على أخينا
ونحن السائرات على المطايا نشال على جمال المبغضينا

القاسم وعرس الشهادة: وهو ابن الإمام الحسن عليه السلام، وقد كان شابًا لم يبلغ الحلم، رسمت له الدراما الشيعية دورًا غير موثق، وهو زواجه قبل عاشوراء بابنة الإمام الحسين، ثم استشهاده، فكان كالزوج الذي لم ينعم بعرس حقيقي بقدر ما هو (عرس الشهادة). ومن الواضح أن الدراما الشيعية رسمت للقاسم دورًا أكبر من حجمه الحقيقي على أرض المعركة، وقد اعتاد الشيعة تمثيل دور القاسم ليلة التاسع من المحرم، أثناء الخطابة، كما في يوم العاشر في مسرحيات العزاء حيث (قبة القاسم أو غرفة العرس) حيث تمتزج فرحة الزفاف بعرس الشهادة، وتشعل الشموع، وترفع الأعلام والألوان والسيوف لتشكّل صورة حيّة بطلها فتى في عمر القاسم يلبس لباسًا (هاشميًا) أخضر.

(7)
المرأة والطقوس

كان لزامًا أن يختتم هذا الفصل، بالحديث عن علاقة المرأة الشيعية بالطقوس، مع أن الموضوع يحتاج إلى أبحاث مطوّلة لسبر تلك العلاقة وتوضيح أهميتها.

الظاهر في أمور الطقوس الشيعية أنها (ذكورية) بامتياز؛ وتبدو المرأة وكأنها تمارس دورًا مُلحقًا بدور الرجل، بشكل يجعلها ممثلًا ثانويًا غير بادٍ للعيان، اللهم إلاّ في التجمّعات والمسيرات العامّة في الشوارع والساحات العامّة، بينما الحقيقة أن هناك عوالم متعددة لطقوسية المرأة، فأماكن تجمعاتها أكثر من نظيرتها الذكورية/ الرجالية؛ وهي مفتوحة طوال أيام السنة تقريبًا، صُبحًا وعصرًا، وأحيانًا مساءً، كما هي الحال في شرق المملكة السعودية. وتفاعل المرأة مع الطقوس أكثر من تفاعل الرجال، واعتناؤها بها وصرفها للأموال عليها أكثر سخاءً من الرجال، والوقت الذي تصرفه في ارتياد مجالس الذكر والمآتم/ الحسينيات، أكثر مما يمضيه الرجال، كما أن حاجة المرأة - في عالمنا المحافظ - إلى تلك المجالس وبالتالي استفادتها منها أكثر من الرجال أيضًا.

والحقيقة، فإن عالم طقوسية المرأة الشيعية، يمثّل متنفسًا للمرأة المحافظة، في ظل الاختناق الذي يقيّد حركتها ولقاءاتها واجتماعاتها مع نظائرها؛ ولولا تلك التجمعات في الحسينيات النسوية الخاصة، لكانت حياتها أكثر تعقيدًا، ولكانت الأوضاع الاجتماعية بشكل عام قد أصابها الوهن. بمعنى آخر، فإن تجمعات الطقوس توفّر للمرأة اضافة إلى حرية الحركة، مادة للعلاقات العامة، وتداول الأخبار، وحل المشاكل النفسية

والاجتماعية، من خلال نقل المرأة إلى بيئة أخرى مختلفة عن بيئة المنزل المحاصرة بأعمال روتينية.

يتعدى دور المرأة (المشاركة) في الطقوس الشيعية، إلى لعب دور (حمايتها وتوريثها) للأجيال الجديدة. وهذا الدور يمثل أعظم وأهم الأدوار التي تؤديها المرأة الشيعية من خلال ممارستها وتفاعلها مع الطقوس، ما يجعل دورها أكثر إلحاحًا من دور الرجل في صوغ مستقبل الهوية. غالبية النُظُم القمعية، سواء في محاربتها للهوية الإسلامية، أو للهوية الأضيق ـ الشيعية، لم تتنبّه كثيرًا إلى حساسيّة دور المرأة، وتصوّرت أنها قضت أو أضعفت هويّة الآخر في الظاهر وعلى السطح لمصلحة هويات فرعية منافسة أو معارضة، في حين أن الهوية الخاصة بقيت قيد التداول والتوريث من خلال التربية في المنزل، والبرامج الخاصة، التي كانت من الناحية العملية (تنسف) كل الهويات الوافدة التي يراد تسويدها بالقوّة والإرغام.

المرأة كما في العديد من المجتمعات الدينية والأثنية تمثل (ناقلًا) رائعًا وفاعلًا للتراث إلى حد اعتبارها العنصر الأساس في الحفاظ على هوية تلك المجتمعات. ومع هذا لم تحظ الطقوس التي تمارسها النساء في كل الأديان والمذاهب باهتمام كبير لدى الباحثين، بالقياس على الاهتمام بعمومية الطقوس ودور الرجل المحوري فيها. وبالنسبة إلى الطقوس الشيعية، فإن الكتابات ـ خصوصًا بالعربية ـ تكاد تكون نادرة حول أهمية الطقوس وتأثيرها في دور المرأة الشيعية، من خلال مشاركتها فيها كما في الموالد والوفيات للنبي والأئمة أو في طقوس عاشوراء.

ترى ما هو وجه الفرادة أو التميّز في عالم طقوس المرأة؟

هناك مسائل تجعل من دور المرأة الطقوسي أكثر الحاحًا وأهمية بما يفوق ـ ربما ـ أهمية طقوس الرجال. نلحظ ابتداءً أن المرأة أكثر مقاومة لضغوط السلطات المانعة للطقوس، سواء كانت هذه السلطات دينية أو علمانية. ففي الحرب على الطقوس الدينية أو المذهبية، يظهر ان الرجل اكثر احتكاكًا وخوفًا من السلطات الأمنية، وأكثر تأثرًا بها، إلى حدّ قد يدفعه إلى نقل مخاوفه إلى البيت نفسه. أما المرأة فبعيدة ـ في منزلها ـ عن ضغوط السلطات الأمنية، وهي لا تستشعر وقد لا تدرك أو حتى تهتم

بأوامر المنع والحظر. هي أقرب إلى سجيتها، وقد تكون اكثر تحصينًا لكون طقوسها غير لافتة، فضلًا عن كون المشاركات فيها من النساء، فلا يجري عليهن العقاب ما يجري على الرجال، بالنظر إلى الطبيعة الاجتماعية المحافظة، وخشية الأنظمة ـ نسبيًا ـ من التعرّض لهن.

ومن جهة ثانية، فإن المرأة اكثر تواصلًا وقربًا من عالم الطفولة، وهي بهذا تلعب دور الموجّه والمعلم الأساس لجيل الصغار والصغيرات، فتلقّمهم الثقافة الخاصة، التراثية أو العقدية، وتمسح من أذهانهم ما يعلق بها من أدلَجَة مضادّة يمكن للصغار أن يأخذوها من البرامج الدينية والسياسية للسلطة في مناهج التعليم. وهذا بالضبط هو ما تفعله المرأة الشيعية في السعودية، حيث لا ترى أثرًا للتعليم الديني/ المذهبي الرسمي الذي يحوي جرعات زائدة من التكفير، ولا لمناهج التاريخ التي تمجّد رموز النظام، على قناعات أجيال الشيعة المتعاقبة.

هناك أمثلة أربعة يمكن قراءتها لتوضيح معالم طقوسية المرأة وأهميتها بالنسبة إليها، وتعدد فضاءاتها:

الأول ـ في الحقبة السوفياتية، لاحظ باحثون روس، أن المرأة في دول آسيا الوسطى، تلعب دور (حامية الإسلام) والتراث والهوية القومية؛ فقد كانت المرأة أكثر تديّنًا من الرجل، ولربما تصدق هذه الملاحظة على كل المجتمعات أو التجمعات المحافظة. فهي أكثر تمسكًا بالصلاة والصيام، وهي في آسيا الوسطى الأكثر إصرارًا على اللباس القومي. لهذا لم تنجح الحملة التي بدأها السوفيات منذ 1920 لمكافحة كل ما يمت إلى هوية الإسلام بصلة، من خلال سياسة سميت حينئذ بـ (هجوم)؛ فقد جاءت المقاومة الأساس من المرأة التي أبقت التقاليد الاسلامية حيّة؛ مع أن موضوع المرأة ـ وزعم الملحدين النجاح فيه من خلال منع تعدد الزوجات، وتحديد سن الزوج، واعتبار تقديم مهر للمرأة رجعية ـ بدا وكأنه يوفّر أهدافًا سهلة رخوة لمهاجمة الاسلام[1].

(1) Nadira Azimova & Deniz Kandiyoti, The Communal and the Sacred: Women's Worlds of Ritual in Uzbekistan. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 10, Issue: 2, 2004. P. 327+

لقد لعبت المرأة في آسيا الوسطى في الحقبة السوفياتية، دورًا اساسيًا في نشر العلم الديني، رغم أنها لم تتعلم الدين في المدارس الحكومية، ورغم أن تغيير الحروف العربية إلى الرومانية سبب مشكلة، لأن معظم الكتابات المحلية التي تتضمن الثقافة الخاصة ـ ثقافة الهوية ـ كانت بالحروف العربية. كانت المرأة تستضيف جلسات الذكر في الموالد والاحتفالات الدينية، وكان هناك تعليم ديني محظور تقوم به؛ وكما وجدت الملايّة في العالم الشيعي، فتقوم بدور الإدارة والتوجية وأداء الطقوس وقراءة السيرة وإنشاد الاشعار.. وُجدت نسوة يقمن بالدور نفسه في دول آسيا الوسطى مثل اوزبكستان وتسمى (دسترخانجي/ dastarkhanji) بحيث لا تقوم المناسبات الدينية في الأعياد وغيرها، إلا بحضورها، فهي تنتقل من احتفال طقوسي إلى آخر، ومن منزل إلى آخر، فهي تعرف بالتفصيل كل النصوص المطلوبة للمناسبة الطقسية، وتصحح للحاضرات أداءهن وممارستهن الطقسية. أيضًا وُجدت نسوة تخصصن بتعليم العبادات والمعتقدات الدينية وتسمى (اوتن/ otin)، وقد تشترك الاثنتان في أداء طقوسي معين، بحيث تتولى احداهن تنظيم مشاهد الاحتفال أو الطقس الديني، وتقوم الاخرى بقراءة الأدعية والصلوات والقرآن[1].

الثاني ـ نموذج المرأة التي قاومت علمانية أتاتورك؛ فالحرب على الدين وعلى الطقوس، الصوفية وغير الصوفية، كان لازمة للعهد الأتاتوركي، خصوصًا في بداياته. كان للصوفية في العهد العثماني دورها في الموالد، وحين جاء اتاتورك منع الجمعيات الصوفية، وصارت النشاطات الدينية تحت الرقابة، وأصبحت صلوات الجمع للنساء وغيرهن تقام سرًا في المنازل، وحتى وقت قريب فإن كل التجمعات الدينية في المنازل الخاصة ممنوعة قانونًا، ولكن الناس لا يعتبرونها كذلك، بالرغم من أن الأتراك ـ والى وقت قريب ـ يلازمهم الخوف في حضورهم التجمعات الدينية. أصبح التعبير الديني في جمهورية أتاتورك محدودًا جدًا،

(1) Ibid.,

وكثير من أشكال التقاليد الدينية والطقوسية كاحتفالات المولد النبوي أُعيد انتاجها وتعريفها بمفردات علمانية، كخرافات جاهلية معادية للدولة.

الموالد ـ جمع مولد، والمقصود المولد النبوي الشريف ـ تمثل حجر الأساس في الطقوس، وهي بمثابة القاطرة أو الرافعة للمشاعر الدينية التي لم يكن التعبير عنها حرًّا بالنسبة إلى الرجال الأتراك، بعكس المرأة التركية التي كانت تقيمها في الجمع والمناسبات الأخرى كوفيات الأشخاص، أو حتى بدون مناسبة محددة[1]. هذا له نظيره في الحجاز إلى اليوم رغم الضغط الوهابي المعادي للاحتفالات بالمولد النبوي وغيره، حيث يسم الوهابيون إحياء المولد بالشرك، ومن يقوم به بالمشركين.

في كل الأديان يمكنك أن تلحظ عدد المشاركين من النساء في الكنائس والمعابد والحسينيات والاحتفالات الطقوسية أكثر من الرجال. وبالنسبة إلى الشيعة تحديدًا، فإن عدد الحسينيات النسائية، أقله في دول الخليج، أكبر بكثير من الحسينيات الرجالية؛ ومدّة استغراق الطقوس النسائية أطول من نظيرتها الرجالية، بل إن عدد المناسبات الطقسية أكثر والمجالس مفتوحة نسائيًا أكثر منها رجاليًا. فـ (العزيّة) مفتوحة طوال أيام السنّة تقريبًا.

بالنسبة إلى تركيا، يجادل باحثان غربيان بأن المرأة التركية أكثر تديّنًا من الرجل. وبالمقارنة لاحظا أن عدد الموالد وتفصيلها يختلفان في طقوسيات الرجال والنساء؛ ففي حين يقرأ الرجال المولد بعد وفاة شخص ما أو في ذكراه السنوية، كما يقرأ في مناسبة الزواج من اجل جلب الخير للعريسين، فإنه بالنسبة إلى النساء يقام مباشرة بعد مراسم دفن الميت، وليس في ليلة الدفن كما يفعل الرجال؛ كما يقام في اليوم السابع للدفن، والأربعين، وفي اليوم الثاني والخمسين للوفاة، وفي الذكرى السنوية ايضًا للمتوفى. ومدة اقامة المولد بالنسبة إلى الرجال قصيرة (أقل من ساعة)، لا تظهر فيها العاطفة والتفاعل إلا قليلًا. أما بالنسبة إلى المرأة فمدة الطقس

(1) Nancy Tapper & Richard Tapper, The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam, Man, Vol. 22, No. 1, (March, 1987), p. 83.

طويلة، ومظاهره أكثر فخامة وتنوعًا، ويستغرق وقتًا أطول يصل إلى ثلاث ساعات أو أكثر. إنه أكثر تفصيلًا، وتظهر النساء المحتفيات به قدرًا كبيرًا من العاطفة تدفع المشاركات إلى أقصى الانفعال، إلى حد انتقادها بأنها ممارسات ليست صافية اسلاميًا. ولربما كان السبب هو أن احياء المرأة للمولد في تركيا يكون مستورًا عن العامة فتنطلق الأحاسيس بدون تحفظ، بعكس الرجال الذين يمارسون الاحتفال أمام الملأ العام[1].

الثالث ـ نموذج المرأة في السعودية، حيث سيادة فكر سلفي (وهّابي) أقلّوي مدعوم من السلطة، ويمثل الدين الرسمي لها، ولا يُتسامح مع أي فكر أو معتقد أو ممارسة تخالف الرؤية والتفسير الوهابيين. هنا نجد أيضًا أن المرأة أكثر اهتمامًا بالطقوس الدينية بالقياس على الرجل، وتحظى المرأة الشيعية في السعودية ـ كما في العالم الشيعي عمومًا ـ بدور لا نظير له بين نساء المسلمين من حيث اتساع المساحة في المشاركة الطقسية، ومن حيث تأثير تلك المشاركة في صوغ شخصيتها. فالمرأة الشيعية تشارك في الطقوس حضورًا، سواء تلك التي تقيمها بصفة مستقلّة في حسينيات خاصة بها، وهي من حيث العدد أكثر من عدد الحسينيات الرجالية؛ أو التي يتاح لها فيه المشاركة ـ بشكل منفصل ـ في الحسينيات/ المآتم الرجالية.

في طقوس الرجال هي مشاركة في (الحضور) و(الفرجة) و(التفاعل) و(الاستماع) و(الإفادة). أما في محضرها الخاص بين قريناتها، فهي عماد الطقس من بدايته إلى نهايته: قراءة للسيرة ونظمًا للشعر، ونوحة، ولطمًا، وإدارة، وغير ذلك.

الحرية في ممارسة الطقس للمرأة الشيعية، أمرٌ غير مسبوق في المجتمعات الدينية الإسلامية المحافظة. فما أن تبدأ المناسبة الدينية، خصوصًا العاشورائية منها، حتى تتوقف ضغوط الأب والزوج والأخ، وتنتهي سياسة الحجب والمنع من الخروج من المنزل. يفقد الرجل سلطته على المرأة في المناسبات الدينية، مثلما تفقد معظم السلطات السياسية سيطرتها على المجتمع نفسه بنسائه ورجاله وشبابه وأطفاله. في المناسبة

---

(1) Ibid., pp. 76-77.

العاشورائية، يصبح من المعيب للرجل أن يمنع أهل بيته من حضور المجالس الحسينية، بل إن فعل ذلك يطعن في ديانته والتزامه، مهما كانت مبررات منعه.

من جانب آخر، لوحظ أن المرأة الشيعية في السعودية ـ ونظنّها حالة عامة ـ أكثر سخاءً من الرجل في تمويل بناء المآتم وأعمال الخير الأخرى، وفي تمويل نشاطاتها، بأكثر مما يفعل الرجال، وفي اكثر الأحيان يكون هناك فائض مالي، بسبب السخاء وكثرة النذورات والصدقات والتبرعات، وهذا يؤكد أن الحسّ الديني أقوى عاطفة لدى النساء منه لدى الرجال. وفي حين أن النساء الشيعيات في السعودية يشاركن في تمويل النشاطات الطقسية الرجالية في الكثير من الحالات، فإن من النادر أن تجد تمويلًا رجاليًا لنشاط نسائي طقوسي.

يوجد قدرٌ من الاختلاف بين طقوس التشيّع التي تؤدّيها المرأة وتلك التي يؤديها الرجل، فالجمهور مختلف، وذوقه مختلف. المواد التي تُلقى تختلف بقدرٍ أو بآخر. طقوس المرأة أكثر عاطفة، وأقلّ إيذاءً للجسد، فالشرع يتشدّد في هذا أكثر بكثير مما لو كان الإيذاء من نصيب الرجل. وعلى مستوى المواد التي تلقى في منابر النسوة، لا نرى فرقًا في موضوع السيرة الحسينية أو سيرة الأئمة الآخرين. لكن فيما مضى من عقود كان هناك تراث طقوسي خاص (مكتوب بخط اليد في مجمله وغير مطبوع) يخص المرأة. فشعر طقوسها يختلف، وهو في أكثره من هزيل الشعر، يكتبه لهن بعض الخطباء أو المشايخ، وأحيانًا بثمن!!، ويقرأ من كراريس يجري استنساخها باليد، بحيث أصبحت هناك دواوين خاصة لبعض الملايات. لا يمكن تفسير هذا النوع من الشعر المقدّم للمرأة، إلا أنه استكمال لعملية الفصل بين الطرفين النسائي والرجالي، وهو فصل يميل إلى اعتبار المرأة أدنى مرتبة من الرجل، من حيث الثقافة، وكأنها أقل تذوقًا للشعر، وأقل استيعابًا وفهمًا للنص.

يأتي هذا في وقت لم تكن في عالم التشيّع (كما سنرى في الفصل الثالث) أزمة نصوص شعرية جيدة، في أية مرحلة كانت من مراحل التاريخ، فهناك وفرة في الشعر الشعبي والفصيح، فلماذا تمّ ابتداع اشعار

هزيلة ضعيفة وخصّت بها النساء؟ لم يكن هذا بضغوط من الرجل بالضرورة، أو حتى بتدخّل منه، وكأن استقلالية المرأة في اختيار النصوص الشعرية قد كشفت عن أنها كانت تنظر إلى ذاتها على أنها في مرتبة أدنى مما يقدمه ويطرحه الرجل.

الوضع اليوم تغيّر من جهتين: الأولى أن انتاج الشعر الرثائي، العاشورائي وغيره، مما يلقى في المناسبات الطقسية الشيعية، في السعودية وغيرها، لم يعد حكرًا على الرجال، فهناك نساء وفتيات متعلّمات يقرضن الشعر، ويأتين بالجيّد منه. والثانية، أن المرأة تغترف من التراث الشعري الجيّد المتوافر شأنها في ذلك شأن الرجل، وكأنها قد صحّحت اختياراتها، واعتمدت على المصادر الشعرية نفسها المتوافرة للجميع في الدواوين المنشورة أو حتى من الإنترنت.

وفيما مضى من الزمن، كانت المجالس الطقسية النسوية تختلف عن الرجال في تقديم وتأخير الفقرات: السيرة، الشعر، العزاء/ اللطم. اليوم أصبح هناك ما يشبه التطابق في قراءات المجالس الحسينية النسوية والرجالية، فهي تبدأ شعرًا وتنتهي بالشعر، وبين الفقرتين يأتي موضوع السيرة أو موضوع ديني/ اجتماعي توجيهي.

يبقى الحديث عن (الملايات) اللاتي كنّ بمثابة العملة النادرة في الماضي، حيث كانت المتعلمات اللاتي يجدن القراءة والكتابة قليلات. اليوم ـ وبسبب تطور التعليم الرسمي ـ أتيح إلى جانبه التعليم الديني الخاص للذكور والنساء، في كل البيئات الشيعية، حتى تلك التي تمنع وتجرّم من يقوم بذلك كما في السعودية. فغالبًا ما تكون هناك دورات تعليمية في الفقه والعقائد والتفسير وتدبّر القرآن وغير ذلك من الموضوعات، كما تتاح في بعض الأحيان دورات تعليم الخطابة؛ بل إن أنوية حوزات (مدارس علمية دينية) نسوية ظهرت في كل المجتمعات الشيعية، وهي في السعودية غير رسمية، ولكنها موجودة منذ أكثر من عقدين من الزمان. وهكذا تكاثر عدد المهتمات بالمواضيع الدينية، وكثر عدد المتعلمات عمومًا، وهؤلاء غيرن المنبر النسائي، وبدأن يأخذن مواقع الجيل القديم من الملايات اللاتي يشعرن بتهديد القادمات الجدد ممن هنّ

أكثر كفاءة في القراءة، وأجود صوتًا في إلقاء الشعر الرثائي، وأكثر دقّة في اختيار النصوص، وأقلّ اهتمامًا بالمكافأة المالية، فالدور والمكانة الاجتماعية والعمل التعبّدي هو المهم.

الرابع ـ المرأة الشيعية في الباكستان، حيث تقدم الباحثة ماري هوغلاند، قراءة مباشرة لطقوس عاشوراء في بيشاور الباكستانية، وبالتحديد طقوس النساء وعلاقة ذلك بالهوية والجندر، وذلك عبر مشاركتها في عشرة المحرم الذي صادف اواخر يوليو وبداية اغسطس من العام 1990[1].

فوجئت الباحثة بأن النساء الشيعيات، وهنّ من المهاجرين بعد انفصال الهند، أو من القزلباش ذوي الأصول الفارسية، أو من البشتون، أنهن يقمن بمشاركة متميّزة غير متوقّعة، بالرغم من الخشية من تعرض المرأة للاعتداء، حتى من بين المتعلّمات حيث التنافس في أداء الطقوس شديد، ورأت في حضور الطقوس وسيلة من قبل المرأة في التعبير والتعريف بذاتها. وأضافت بأنه منذ اوائل السبعينيات الميلادية، فإن مراسم محرم الطقوسية زاد عددها وعدد المشاركين فيها، حيث تفتح كثير من العائلات منازلها في المناسبة وتحوّلها إلى مجالس حسينية (إمام باره) في عشرة المحرم. وتعتبر الكاتبة زيادة المشاركة في المراسم الطقوسية دلالة على تصاعد الحس بالهوية الشيعية على الصعيد الدولي، كما تعبّر عن رغبة

---

(1) قبيل أيام من احتلال الكويت من قبل القوات العراقية 1990، والذي بدأ في العاشر من شهر محرم، كانت الكاتبة ماري هوغلاند، الباحثة والدبلوماسية الأميركية ممن أخلوا مواقعهم من سفارات واشنطن في المنطقة الخليجية، وارتحلت إلى الباكستان في طريقها إلى بلادها. لكنها أرادت أن تبقى وتكتب شيئًا عن الطقوسيات النسوية في بيشاور الباكستانية حيث توجد أقليّة شيعية، وقد نصحها موظفو القنصلية الأميركية في بيشاور بأن تبقى في العاصمة اسلام أباد، فالأعمال ستتعطل، والعنف الطائفي ربما يتفجر، بسبب إحياء طقوس عاشوراء وذكرى اشهاد الامام الحسين، لكنها أصرّت على القيام بدراستها.

Mary Elaine Hogland, Flagellation and Fundamentalism: (Trans) Forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning. *American Anthropologist*, Vol. 25, No. 2(May, 1998), p. 240.

الأقلية الشيعية الباكستانية في إقامة شبكة متماسكة تدافع عن مصالحها، بإزاء العنف المتصاعد ضدها.

وتضيف بأن المرأة كما هي دائمًا تحتل المركز كرمز وكوسيلة في عملية تعزيز الثقافة الدينية الشيعية، وان المرأة البيشاورية منغمسة عميقًا في المجالس الحسينية كجزء من نمط ديني وطني وعابر للقطرية، تقوم به مختلف الأثنيات الشيعية ومن كل القرى والأرياف، لهذا فإن القادة الشيعة المحليين - وإدراكًا منهم لهذه الحقيقة - يشجعون أداء المرأة للطقوس وحضور التجمعات العزائية. ولنا أن نتخيل كيف أن النساء الشيعيات هناك - وحسب هوغلاند - يحضرن ما بين خمسة إلى ثمانية مجالس حسينية يوميًا، وعلى مدى شهرين ونصف شهر؛ كل مجلس يستغرق بين ساعة وساعتين. وفي المساء تنضم النسوة إلى مجلس حسيني أكبر مع الرجال يفصل بين الجنسين ستارة مضروبة[1].

ترى الباحثة، أن الخطاب الطقوسي الشيعي خطاب ذكوري حتى وإن تمّ أداؤه من قبل المرأة، حيث حث النساء على الالتزام بالشريعة، والحفاظ على الحجاب وتغطية الجسد، وحيث التوجيه الدائم بطاعة الزوج وخدمته واحترامه، وغير ذلك. وتضيف بأن الرجال في بيشاور هم أسياد الطقوس، أما النساء فمدراء؛ ومع ان للنساء طقوسهن الخاصة، فإن ذلك لم يتم إلا بتشجيع وموافقة الرجل، وهنّ إذا ما حضرن محفلًا طقوسيًا ذكوريًا يتوارين عن الأنظار، لا يعلو لهن صوت، وعليهن الانتحاب والبكاء بصمت حتى لا يسمعهن الرجال.

لاحظت هوغلاند أيضًا، ان النساء الخطيبات يقربن إلى المسؤولين عن الحسينيات والأشخاص المركزيين في ادارة التجمعات الدينية الحسينية الذكورية، وان الخطيبات والروزخونيات يتم تعليمهن احيانا من قبل الزوج أو الاب أو بتشجيع من الاخ، فنون الخطابة والإدارة.

اما اهتمام الرجال في التجمع الشيعي في بيشاور بالسيطرة على طقوس النساء، فتراه امتدادًا للمنافسة السياسية والاقتصادية والطقسية بين

(1) Mary Elaine Hogland, Flagellation and Fundamentalism، pp. 243-244.

الرجال؛ فرعاية الطقوس مكلفة، ولكنها ضرورية للقوة السياسية الشيعية؛ وبالنسبة إلى القياديين السياسيين الشيعة، فإن استقطاب عدد كبير من النساء القريبات والناشطات في المجالس شرط مقدم للنجاح سياسيًا؛ وبذا تصبح النساء مصدرًا مهمًا للقوة السياسية، ويسعى الرجال للسيطرة عليهن وعلى طقوسهن(1).

أما فيما يتعلق بفوائد الطقوس للمرأة الشيعية، فإن الكاتبة تميل إلى الرأي القائل بأن الطقوس تمثل مخرجًا عاطفيًا يساعد النسوة على تنفيس الاحتقان الداخلي؛ وبسبب ارتباطهن العاطفي والروحي بكربلاء وشهدائها، فإن نساء بيشاور الشيعة لا يطقن عدم ممارسة الطقوس. كثيرات قلن للباحثة بأن مشاركتهن الطقسية تجعلهن يسمون ويطهرن روحيًا. بيد ان هناك وجهًا آخر تراه الباحثة، وهو أن المرأة الشيعية، مدعمة بخبرة الطقوس، قد ابتدعت درعًا وقائية ضد الاحتقار للمرأة المؤسس على الجندر، حيث مساهمة المرأة خصوصًا من الشابات في ازدياد. وتقدم الطقوس للمرأة العذر الشرعي لترك المنازل؛ وفي المجالس، تستمتع بقراءة المراثي وسماعها وترديد الشعر والهتاف، كما تستمتع بالاكل والشرب والحديث، والرضا عن الذات من خلال أداء الطقوس، والحصول على دور قيادي ومكانة اجتماعية محترمة اضافة إلى الخبرة الإدارية(2).

وفي الجملة، ساهمت الطقوس بشكل كبير في تشكيل شخصية المرأة الشيعية وصقلها بالمهارات العديدة الخطابية والعلاقاتية الاجتماعية وحتى الفنية، وتنفيس ما بداخلها من قلق وإحباط، والاطلاع على شؤون البيئة الأوسع من العائلة الصغيرة أو حتى الممتدة، ومما لا شك في أن ذلك ينعكس إيجابيًا على علاقاتها في محيط بيتها وأسرتها وإدارة وضعها الخاص.

ومن خلال مشاركتها في الطقوس، واقتحامها للنشاطات الاجتماعية والأعمال الخيرية، وما تكتسبه من ثقة بالنفس، وشعور بالمساواة مع

---

(1) Mary Elaine Hogland, Flagellation and Fundamentalism، pp. 246-247.

(2) Mary Elaine Hogland, Flagellation and Fundamentalism، pp. 251-253.

الرجل، فإن دور المرأة تمدّد بسهولة إلى موضوعات السياسة وحقوق الإنسان على الصعيد المحلي والوطني. لو لم تكن هناك طقوسيات عاشوراء ومحرم وغيرها لبقيت المرأة حبيسة الاهتمامات الضيّقة. إن خروج المرأة للمشاركة في الطقوس فتح آفاقها الذهنية، وعوّدها الخروج في التظاهرات والاحتجاجات، وهذا ما حدث بالنسبة إلى الشيعة في السعودية ومثلها لبنان والعراق وقبلها ايران والبحرين، إذ يتبيّن أن ظاهرة خروج النساء في النضال السياسي والمشاركة الاجتماعية في مجتمعات شيعية محافظة يحدث بكثافة، تتفوق احيانًا على مجتمعات منفتحة لها إرث وخبرة سياسيان.

الفصل الثاني

تطور الطقوس والهوية الشيعية
الزيارة والدعاء (نموذجًا)

(1)
الطقوس كمكوّن للهوية الشيعية

تمثل الطقوس أحد أهم المكونات الثقافية للهوية الشيعية. ونقصد بالمكوّنات: المحتويات التي تصوغ في مجموعها ملامح شخصية وسلوكيات الفرد والمجتمع الشيعيين، كما تصوغ نظرة الشيعي إلى ذاته، ونظرة الآخر المذهبي اليه. بعض هذه المحتويات قد تكون من المشتركات مع بقية المسلمين، لكن قراءتها من جانب الشيعة تبدو مختلفة، أو أن هناك تأكيدًا عليها أكثر من غيرها من المشتركات الثقافية الكبرى، كالإيمان بالله وبالرسول وبالقرآن وبأركان الإسلام الأخرى من صلاة وصوم وحج وغيرها من المشتركات، وهي ملامح لهوية (المسلم) أيًا كان مذهبه، وبالتالي فهي لا تشكّل عنصر تميّز في ثقافة الأفراد المذهبيّة عن غيرهم.

يتطلب تدعيم الهوية الخاصة بحثًا دؤوبًا عن مواطن الاختلاف مع الآخر، أو لنقل التمايز عن الآخر.. لذا فإن المشتركات تهمّش أو يضعف التمسّك بها، أو أقله لا يجري التأكيد عليها كثيرًا.. ولذا ينزعج المعتدلون الوحدويون من كل الأطراف المذهبية مما يسمونه تضخيم مواطن الاختلاف بين المذاهب وتجاهل المشتركات، ولكن هؤلاء لا يدركون حقيقة أن التركيز على مواطن الاختلاف، الذي تقوم به كل الأطراف المذهبية والدينية، وكل الجماعات الأثنية والعرقية، إنما يستهدف تأكيد الهوية الخاصة بشكل مباشر؛ وكان الأجدر أن يبحثوا عن أسباب رغبة الجماعات والأفراد في تأكيد هويتهم الخاصة.

هناك طرق لتهميش المشترك في الثقافة والفعل عبر: إهماله وعدم

التركيز عليه كمكوّن ثقافي وقطعه عن سياقه ومدلولاته الوحدوية؛ أو عبر إضافة (نكهة خاصة) للمشترك الديني ـ فعلًا أو قولًا ـ بحيث تجعله خاصًا بجماعة مذهبية معيّنة.

هناك منظومتان في ثقافة الهويّة الشيعية:

الأولى، ولها صلة بالثقافة والمعتقد، وتشمل:

1 ـ **العقيدة المشتركة**: ونقصد بها المعتقدات التي لا يشترك فيها مع الشيعة غيرهم من المسلمين، بل قد يكون بعضها أو كلّها من نقاط التماس الصارخة التي جرت حولها السجالات المذهبية أقله منذ القرن الثاني الهجري، مع أن بعضها لا يعتبره الشيعة أنفسهم ركنًا أساسيًا من عقائدهم، ولكن رؤية (الآخر) اليهم في مجال تميّزهم واختلافهم هو المهم هنا لأنه يتعلّق بالهويّة الخاصّة. من المعتقدات التي يختصّ بها الشيعة:

ـ الإمامة[1] حيث الاعتقاد بأولوية الإمام عليّ على الخلفاء، أي إنه أحق وأجدر بالخلافة منهم، مع ما يتبع ذلك من تحديد الأئمة بإثني عشر إمامًا معصومًا.

---

(1) وهي عند الشيعة من ضرورات أو أصول المذهب وليس من أصول الدين، كما هو رأي السيد الخوئي، وكذلك رأي السيد فضل الله الذي رآها من (أصول المذهب لأن الذي لا يعتقد بالإمامة ليس شيعيًا ولكن من لا يعتقد بالإمامة فهو مسلم. وأما بالنسبة إلى المسلمين الآخرين فلا نقول إنهم كفرة إذا لم يقولوا بالإمامة. فالإمامة من حقائق الدين ولكن ليست من أصوله). انظر:
http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/aqaed/imama.htm
في 27/ 8/ 2010
ورأي مغنية يقول: (الإمامة ليست أصلًا من أصول دين الإسلام، وإنما هي أصل لمذهب التشيع، فمنكرها مسلم إذا اعتقد بالتوحيد والنبوة والمعاد، ولكنه ليس شيعيًا. يجب على كل شيعي إمامي إثني عشري، أن يعتقد بإمامة الإثني عشر إمامًا، ومن ترك التدين بإمامتهم عالمًا كان أم جاهلًا، واعتقد بالأصول الثلاثة، فهو عند الشيعة مسلم غير شيعي، له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، فالإمامة أصل لمذهب التشيع). انظر: محمد جواد مغنية، **الشيعة في الميزان**، بيروت، دار الشروق (د. ت) ص 268 ـ 269.

ـ الإيمان بالمهدي المنتظر الذي يؤمن به الشيعة والسنّة مع اختلاف في المسائل التابعة، سواء من حيث تحديد شخصه، والإيمان بوجوده حيًّا، وأنه غائب وسيعود. وعمومًا ففكرة المهدوية ليست حكرًا على المسلمين فكثير من الديانات السماوية تتبنّى فكرة المهدوية بعناوين مختلفة[1].

ـ التقيّة، التي لازمت الشيعة قرونًا بسبب الخشية على الذات في حال إعلان المعتقد[2]، ما جعل بعضًا من المختلفين مذهبيًا مع الشيعة، كالوهابية، يعدّونه مظهرًا للنفاق والتآمر على المسلمين.

ـ الموقف من الصحابة، فالشيعة لهم تعريف مختلف في معنى (الصحبة)، وهم لا يعتقدون بعدالة الصحابة بالمطلق، أو أنه لا يجوز جرحهم ونقدهم، أو التشكيك في مروياتهم ومواقفهم السياسية،

---

(1) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (Princeton University, New Jersey, 1981), pp. 198-200.

(2) يرى المظفر أن التقيّة (ما زالت سمة تعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأمم)، وأنها ليست بواجبة (بل قد يجوز أو يجب خلافها في بعض الأحوال كما إذا كان في إظهار الحق والتظاهر به) و(قد تحرم التقية في الأعمال التي تستوجب قتل النفوس المحترمة، أو رواجًا للباطل، أو فسادًا في الدين، أو ضررًا بالغًا على المسلمين بإضلالهم أو إفشاء الظلم والجور فيهم). محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية**، ص 84 ـ 85.

انظر المصدر على هذا الرابط:

http://www.shiaweb.org/shia/aqaed_al-emamia/pa10.html

accessed on 21//2011

انظر أيضًا: الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها: مقارنة مع المذاهب الأربعة**، بيروت 1990، ص 265 ـ 268.

هناك بحث مفيد حول التقية لدى جميع أصناف الشيعة: وبالخصوص مدى التزامهم بها من خلال قراءة نصية وتاريخية لمواقفهم السياسية. انظر:

Denis McEoin, Aspects of Military and Quietism in Imami Shi'ism, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 11, No. 1. (1984), pp. 18-27.

أو تخطئتهم في قليل أو كثير من أفعالهم[1].

- زواج المتعة (الزواج الموقت)، وهو لا يختلف عن الزواج الدائم إلا في مسألتين أساسيتين: الأولى وجود أجل، أي مدّة محددة من الزمن، قابلة للتوسع فيصبح بمثابة زواج دائم أو التضييق في المدة، والثانية له علاقة بالإرث، حيث لا ترث الزوجة الموقتة، والنفقة على الزوجة غير ملزمة إلا أن تكون شرطًا في العقد.

2 - **القراءة الموحدة للتاريخ المشترك**: التاريخ يمثل (ذاكرة الجماعة) وهي لازمة للهوية، والذاكرة التاريخية للشيعة تشمل قراءة لتاريخ مشترك، ساهمت في صنعه شخصيات مقدّسة لدى الجماعة. التاريخ ليس تاريخًا شيعيًا أو سنيًّا، وإنما هو تاريخ لجماعة أكبر تشملها مظلة الإسلام، ولكن الشيعة استلّوا من ذلك التاريخ ما له علاقة بهم، وما له صلة بمقدس شيعي، رمزًا شخصيًا، أو حدثًا بارزًا له أثر في الجماعة (الشيعية)[2].

---

(1) انظر تفاصيل الاختلاف بين وجهتي النظر الشيعية والسنية تجاه تعريف معنى الصحبة والموقف من الصحابة في: مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج1، ط5، القاهرة 1993، صص 117 - 141.

(2) بديهي أن التاريخ المشترك ضروري أيضًا للهوية الوطنية، كما هو للهوية الإسلامية، وأيضًا لهوية الجماعات المذهبية والإثنية ولكل جماعة في العالم. من يريد أن يتحدث عن (الوحدة الإسلامية) فإنه سيلجأ إلى مخزون التاريخ الإسلامي المشترك بكل فصوله المظلمة والمفرحة، وإن كان التركيز عادة ما يتم على النقاط المشرقة في ذلك التاريخ. فلا وحدة إسلامية بدون (ذاكرة تاريخية مشتركة) تستمد معينها من الفصول المطوّلة في التاريخ الإسلامي، بدءًا بتاريخ صدر الإسلام، وانتهاءً بتاريخ الخلافة العثمانية. ولا يمكن تصوّر قيام هويّة وطنيّة في أي بلد من بلدان العالم دون أن تستند إلى تاريخ مشترك (قدر الإمكان) لمجمل سكان تلك الدولة، وقد تستدعي العملية بالنسبة إلى الدول الإسلامية اختيار بعض فصول التاريخ القديم الإسلامي وما قبل الإسلامي، لتساعد على تأكيد الهوية الخاصة بأولئك السكان، كأن تستحضر ما حدث في تلك الدولة من أحداث في التاريخ الإسلامي، وترميز من له ارتباط من الصحابة والقادة والتابعين ممن ارتبط بتلك الأرض في فترة زمنية غابرة، وبهذا تدمج فصلًا أو فصولًا من (التاريخ الإسلامي) المتعلق بتلك الأرض/ الدولة، مع تاريخ الدولة الحديث. والجماعات =

تاريخ الشيعة هو تاريخ رموزهم الدينية، بدءًا من الإمام عليّ فصاعدًا. فأي شيء له علاقة بتلك الرموز تسلّط الأضواء عليه. وحين يقرأ المسلم بعثة النبي، يضع الشيعي خطوطًا حمراء عريضة تحت: أن عليًا عليه السلام هو أول من آمن بالنبي ﷺ، وأنه الوحيد الذي لم يسجد لصنم قط فكرم الله وجهه في ذلك، وأنه تربّى في حجر النبي، وأنه قبل ذاك المولود الوحيد في الكعبة، وأنه من قدّم نفسه فداءً للنبي فبات في فراشه يوم هجرته، وأن النبي آخى بينه وبينه، وأنه زوج ابنته الأثيرة لديه، الخ.

وحين يقرأ المسلم تفاصيل معارك الرسول، يرى الشيعي أن عليًا والهاشميين قد كتبوا كثيرًا من فصولها، في بدر وأحد والخندق وخيبر وحنين وفي فتح مكة وغيرها. وهكذا لا تقرأ سيرة النبي من بعثته إلى وفاته دونما تسليط الضوء على دور عليّ. أما النبي ﷺ فمشترك بين المسلمين، وأما عليّ، ف(لنا نحن).

وفيما بعد وفاة النبي ﷺ، يركّز الشيعة على أهم مفصل تاريخي، حيث (قراءتهم الموحّدة) لما حدث في السقيفة بالتفصيل الدقيق. فلا تجد شيعيًا لا يعرف ولو بإلمام عام تفاصيل الصراع على السلطة غداة وفاة النبي ﷺ، ولن تجد لأحدٍ حماسة مثل حماستهم في طرق هذا الموضوع، معتقدين بأن نصوص التاريخ ـ فضلًا عن العقيدة ـ تضعهم على أرض صلبة، لا يستطيع أحد محاجّتهم إلا وأخرسوه واستهبلوا تحليله، كائنًا من كان. وهم في هذا مسلّحون بكل الأسلحة التحليلة التاريخية والنفسية، يخوضون في هذا الموضوع المفصلي في تاريخهم، ويقرأون الحدث بعيدًا عن المقدّس من الرجال والتاريخ، فلا مقدّس لديهم إلا عليّ، وفاطمة عليها السلام، وصحب عليّ الرافضون للبيعة[1].

= العرقية والأثنية تفعل الشيء نفسه، فذاكرة الأفراح والأحزان التاريخية تعدّ أهم عوامل تعزيز الهويّة، فما مرّ على جماعة من انتصارات أو هزائم تدخل في النسيج النفسي والذهني والثقافي المشترك، وتوحّد بذلك المنتمين إلى تلك العرقية أو الأثنية.

(1) انظر مثال ذلك كتاب السقيفة، للشيخ محمد رضا المظفر، على هذا الرابط: http://www.aqaed.com/book/233/

في 23/ 4/ 3011

الشيعة انتقوا من التاريخ الإسلامي ما له علاقة خاصة بهم وما شكّل ذاكرة جمعية لهم. فهو تاريخ منتقى، وهناك مقاطع تاريخية يجري التأكيد عليها، وأخرى تهمل من الذاكرة أو تسقط من التاريخ (منجزات الخلفاء، كالفتوحات في عهد الخليفة عمر مثلًا).

والتاريخ الشيعي يشير إلى الثورات الشيعية التي وقعت، ويرسّخ قيم المظلومية للأئمة وأتباعهم، وهم قد سلّطوا الضوء على تلك المظلومية المعنوية والمادية، حيث القتل والنفي والصلب والإرهاب للعلويين مما تغصّ به كتب التاريخ، فلا يتوقف عند ذلك أكثر المطلعين إلا الشيعة، الأمر الذي جعلهم يقرأون تاريخًا مجللًا بالسواد والظلم. ولا تبدأ المظلومية بكربلاء بل بالسقيفة وما جرى فيها من (جور) على حقّ علي وفاطمة، حسب رؤية الشيعة، وإن كانت حادثة كربلاء تحتل مساحة كبيرة من ذاكرة التاريخ الشيعي، وهي مثقلة بالألم والحزن والسواد.

3 ـ **الفقه الشيعي الخاص**: إن رجوع الشيعة إلى مصدر فقهي واحد، يجعل ذلك الفقه مصدرًا لتوحيد الرؤية الدينية/ الفقهية، وتوحيد الممارسة الدينية، وأيضًا توحيد الشعور بالانتماء إلى ثقافة واحدة ذات مصدر محدد، معروف الرموز. وما يوضّح دور المنظومة الفقهية الشيعية وأهميتها، نظرة عموم الشيعة إلى فقهائهم، فهم القيادة، ومصدر التوجيه، وحماة المعتقد. ولقد نظر البعض إلى الفقهاء الشيعة، وبسبب غياب القيادة السياسية الشرعية المعترف بها وفق منظورهم، والتي تأتت في الأساس بسبب التهميش السياسي، إلى أنهم يمثلون الشيعة سياسيًا في ظلّ فراغ قيادي سياسي.

اهتم أئمة الشيعة بعد قتل الإمام الحسين بتوسيع القاعدة الشيعية الشعبية، والانكباب على العلم، وتقعيد مدرستهم الفقهية والعقدية، وهذا ما أنجزه الإمامان الباقر وابنه الصادق عليه السلام. ولمّا كان التشيّع في جوهره يحمل بذور المعارضة للأنظمة القائمة، اعتبر توسّع قاعدته خطرًا، وإن لم تفعّل سياسيًا على نحو واضح، إلا في عهد الإمام الكاظم. بجهود الإمام الصادق وجدت الخامة الأساسية لصناعة فقه شيعي، وعمل الفقهاء ورجال الكلام الشيعة فيما بعد على جمع الروايات والأحاديث وتحقيقها في القرن

الرابع الهجري، واعتبر الشيخ الطوسي (محمد حسن) شيخًا للطائفة (الشيعية الجعفرية، الإثني عشرية) نظير جهوده الفقهية التي أطلقت التشيّع كمدرسة فقهية من عاصمة الخلافة بغداد، قبل أن يضطر للنزوح إلى النجف.

إن تحوّل التشيّع إلى مذهب فقهي، أو بالأصح إضافة الفقه إلى مناشط التشيّع (إضافة إلى كونه مدرسة عقدية وحزبًا سياسيًا/ متصلًا بأحداث السياسة في التاريخ وليس الحاضر)، يسوّر الأتباع فلا يضطرهم إلى الرجوع في الأحكام إلى علماء من خارج المذهب، فهو هنا يلعب دور المحصّن الداخلي، من خلال الرجوع إلى علماء من الجماعة نفسها في العبادات والأحكام كما في السياسة والمعتقد ما يفضي إلى تعزيز الأسوار حول الجماعة، والى تقليص احتمالية اختراقها.

وقد أفضى هذا الأمر إلى زيادة الوعي بالطائفة وهويتها من خلال المواضيع الكثيرة التي تميّزها من الآخر، فكلما تعددت مجالات الاختلاف بين فئة وأخرى، كان الالتصاق بالذات شديدًا، والشعور بالهوية الخاصة قويًا فاقعًا. إضافة إلى ذلك، فإن التقعيد الفقهي للتشيّع قد وضع الشيعة في موضع (النظير/ المقابل)، وخفّف من الإحساس بالدونيّة لدى الأقليّة مقابل الأكثرية.

وهناك مسألة أخرى لها أهمية خاصة، هي أن اعتبار التشيّع مدرسة فقهيّة، يوسّع من إطار التشيّع للانتشار، ويضعف حصاره عقديًا وسياسيًا على أساس الزعم بأن أتباعه خارجون عقديًا أو سياسيًا عن النسق العام. ونلحظ هنا أن العديد من الفرق الإسلامية السنيّة والشيعية التي ظهرت في التاريخ، ذابت وانتهت لأسباب مختلفة كان في مقدمتها عدم تحوّلها إلى مذاهب فقهية راسخة.

وعلى صعيد آخر، فإن الاشتغال بالفقه فتح خيارات العمل أمام فقهاء الشيعة، فإذا كان الظرف السياسي خانقًا أو غير موائم، تركوا السياسة وانشغلوا بالفقه لفترة قد تصل إلى قرون، واستخدموه كأداة تواصل مع الأتباع. لقد انشغل الفقهاء بالفقه فتضخّم لديهم على حساب الأمور الأخرى، كما حدث لبقية المذاهب. لكن الحصيلة الإيجابية ـ بعيدًا عن كل

السلبيات - أن بوابة الفقه حمت الهوية من جهة، وهي نفسها التي أعادت الفقهاء مجددًا ليقتحموا عباب السياسة - وإن كانوا متأخرين جدًا.

وفي المجمل فإن الفقه الشيعي لا يختلف إلا قليلًا عن الفقه السنّي، كما في موضوع الإرث[1]، وإن كانت مصادر روايات كلا الفقهين مختلفة إلى حدّ كبير.

وفي سياق آخر، فإنه قد جرى تشطير المشترك الفقهي من مختلف الأطراف. ففي سبيل تدعيم الهوية الخاصة، فإن المشترك الثقافي والرمزي يطعّم عادة بأفكار وممارسات وطقسيات من أجل (تبيئته) بالشكل الذي يتناسب مع الجماعة، أو في الحقيقة يتناسب مع تميّزها. فالأذان، على سبيل المثال، مشترك، ولكن السنّة أضافوا فقرة: الصلاة خير من النوم، وحذفوا فقرة: حي على خير العمل، فيما قام الشيعة بإضافة: أشهد أن عليًا ولي الله. ويمكن ملاحظة (تقسيم المشترك) في التأريخ، فمشايخ الوهابية مغرمون بأن يتقدموا في التأريخ على غيرهم من المسلمين عمومًا، من جهة تحديد بدايات الأشهر خاصة في رمضان، والمسارعة في تثبيت العيد، وكأنهم يريدون الريادة في هذا المجال. في حين أن الشيعة يعتبرون السنّة في كثير من الأحيان متقدمين عليهم يومًا (الأول من محرم عند السنّة هو آخر يوم من ذي الحجة عند الشيعة). ويحدث هذا واضحًا في الغالب في شهر رمضان، وفي الأعياد، مع أنه تحدث أحيانًا اختلافات بين السنّة أنفسهم، وبين الشيعة أنفسهم في كل قُطر، وقلّما يصوم ويعيّد المسلمون في وقت واحد.

لكن الشيء المدهش هو ما يتعلق بالمواقيت (مواقيت الصلاة) ففي

(1) انظر حول الاختلاف بين السنة والشيعة حول الإرث: الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، مصدر سابق، ص 229 - 232. وللتعرف إلى الفروق العلمية في الأحكام الفقهية والقضائية المتعلقة بتقسيم الإرث بين المذهبين الشيعي الاثني عشري والحنفي مثلًا، وتطبيقات ذلك في الهند والباكستان وبنغلاديش من خلال التشريعات القانونية، انظر البحث الدقيق والمفصل التالي:

Lucy Carroll, The Ithna Ashari Law of Intestate Succession: An Introduction to Shia Law Applicable in South Asia, Modern Asian Studies, Year 19, 1 (1985), pp. 85-124

صلاة المغرب يؤذن الشيعة بشكل متأخر عن السنة بين 10 ـ 15 دقيقة، وصار هناك تفريق فقهي بين (الغروب: غروب الشمس، وبين المغرب: الذي يعني زوال الحمرة من الأُفق). ولهذا يفطر الشيعة في رمضان متأخرين عن السنّة، ولا يعتمدون الوسائل العلمية بالضرورة في التحقق من غروب الشمس. وصار القياس: لقد أذّن السنّة إيذانًا ببدء الإفطار، فيجب الانتظار دقائق أخرى، وصار من المتعارف عند الشيعة بأن السنّة يستعجلون الإفطار، ويتقدّمون في السحور أكثر من اللازم!

وفي الحج، هناك اتفاق حول الإحرام، حيث يلبس الحاج قطعتي قماش أبيض اللون، ولكن طريقة اللباس تستطيع تميزها. فالسنّي يلفّ الإحرام العلوي على إحدى كتفيه ويبرز الآخر، أما الشيعي فيغطيهما معًا. ويلاحظ أيضًا أن الشيعة لهم رأي في مسألة (الاستظلال) أثناء الإحرام، ولذا فإنهم، في وقت الإحرام، لا يركبون إلاّ السيارات والحافلات المكشوفة، وهي ظاهرة واضحة لمن وفّق لحجّ بيت الله الحرام.

ويمكن ملاحظة الفروق المتعلّقة بالسجود على التربة بالنسبة إلى الشيعة أو قطعة الورق؛ ففي حين يسجد السنّي على المفروش من سجاد وغيره، فإن الشيعي يتقيّد بالسجود على التراب أو (التربة) وهي عبارة عن قرص دائري مصنوع من الطين، لأنه لا يجوز السجود على ما هو مأكول أو ملبوس أو مفروش.

وهكذا، فإن هذه المسائل وإن بدت صغيرة، لكنّها في مجموعها تشكّل حزمة من التمايزات عن الآخر، مؤطرة بشكل فقهي لا تنقصه الاستدلالات، ولكن تأكيد بعضها على الأقل وعلى مدى قرون، عبّر عن الحاجة إلى المزيد من الالتصاق بالهويّة الخاصة. وهذه التفاصيل يمكن عدّها ضمن الملامح التفصيلية الثانوية العامة لمكونات الهوية الثقافية الشيعية.

المنظومة الثانية ـ ولها صلة بالممارسات الطقوسية

إن السلوك الظاهري المرئي عيانًا هو أكثر ما يميّز الفرد والمجتمع الشيعيين عن الآخرين، وهو أكثر وضوحًا وتأثيرًا مما تفعله المعتقدات

والثقافات الخاصة، التي لا تمظهر لها على الصعيد الخارجي، أو ذات تمظهر محدود. الطقوس الشيعية المتعددة هي التي تجلب النظر، وتثير الإدهاش، وتشكل صورة الذات الشيعية لدى الآخر. فطقوس قراءة الأدعية بشكل جمعي، والاحتفالات بمواليد ووفيات الأئمة ورموز التشيّع، وحشود الممارسين للطقوس العاشورائية، أو حشود الزائرين للمراقد المقدسة، وفرت ـ خصوصًا زيارة الإمام الحسين ـ واحدًا من العناصر الأساسية لتشكيل الذاكرة الشيعية الجمعية والحفاظ على هوية الجماعة[1] وأسّ التمايز من الآخرين. إنها لا تعزز الهوية المشتركة لدى المشتركين في تلك الطقوس فحسب، وإنما هي أيضًا دالّة مظهريّة على التشيّع ومعتنقيه[2].

وتشمل الطقوس فيما تشمله مناحي متعددة مثل:

ـ طقوس الزيارات للمراقد المقدسة الشيعية، في العراق، وإيران، وسوريا، والبقيع في المدينة المنورة، والمعلا في مكة المكرمة.

ـ طقوس قراءة الأدعية التي اختصّ بها الشيعة دونما سواهم فصارت دالّة عليهم.

ـ وطقوس المناسبات الدينية في مواليد ووفيات النبي والأئمة الإثني عشر وفاطمة الزهراء، وغيرهم من الرموز الدينية الشيعية.

---

(1) Yitzhak Nakash, Yitzhak Nakash, **An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura**, *Die Welt des Islam, Issue* No. 33 (1993), E.J. Brill, Leiden (1993), p. 167.

(2) ميّز السيد باقر الحكيم بين (الطقوس الدينية) الإسلامية العامة، وبين (الطقوس المذهبية) ورأى ان الشعائر الخاصة بالمذهب لا تتعارض مع الشعائر العامة التي تخصّ كل المسلمين بمن فيهم الشيعة. واضاف بأن الأئمة ﷺ (لم يكتفوا بالشعائر العامة، بل ارادوا للجماعة الصالحة وشيعتهم أن يتميزوا في الخصوصية والهوية، ولو على مستوى الاحساس الداخلي للجماعة أو الروحي والنفسي لها، لا سيما إذا اخذنا بنظر الاعتبار أن ممارسة الجماعة الصالحة للشعائر العامة وحدها تجعلهم يتجهون للانصهار في الاوضاع العامة السائدة للناس، فيتأثروا بسوء اوضاع الناس ولا يؤثروا فيهم. وقد أراد أهل البيت ـ عليهم السلام ـ لأتباعهم أن يتعايشوا مع الناس، لا أن ينصهروا في اوضاعهم، بل لا بد لهم أن يتميزوا عنهم قدوةً وأسوة لهم). السيد باقر الحكيم، مصدر سابق.

ـ والأهم من ذلك طقوس عاشوراء، التي يُقصد منها تحديدًا: النشاطات الدينية التي تقام سنويًا في الأيام العشرة الأولى من المحرم، حيث إظهار الألم والبكاء، ولبس السواد، والاستماع إلى الخطباء (الملالي) الذين يتحدثون عن واقعة كربلاء، وكذلك الاستماع إلى الشعر المتعلق بالمناسبة، ويضاف إلى ذلك ما تجري ممارسته من أعمال التمثيل الديني/ الشبيه أو التشابيه، وكذا اللطم على الصدور، واستخدام الأدوات الحادة في إسالة الدم من الرأس والظهر والصدر وغيرها من الأفعال الطقسية.

(2)
طقوس زيارة الأئمة

إن زيارة قبر الحسين والأئمة من أهل البيت عليهم السلام والدعاء عندهم له دلالات كثيرة، سياسية وعقدية. وهي من أهم الطقوس الدالّة على الهويّة، بل المؤكّدة لها، بل كانت إحدى أدوات صناعة الهويّة الشيعية حتى وصلتنا إلى الوضع الحالي بالكيفية التي نشهدها ونعرفها.

زيارة القبور والمقابر أمرٌ يحثّ عليه الإسلام. فالقبر يذكّر بالآخرة (ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر) فتعيد للمرء توازنه بين دنياه وآخرته، فلا يغرق في الدنيا، لأن الموت والفناء مصير كل حيّ (كل من عليها فان). والقبور ـ خصوصًا قبور الشخصيات العظيمة في تاريخ الإسلام، وكذلك قبور الأنبياء ـ تذكّر المرء بتاريخ الإسلام، وتاريخ من مضى، وتدفعه للاعتبار من الغابرين. وزيارة القبور لها أيضًا صلة بالثواب والأجر، فالمزور والزائر يكسبان أجرًا، حيث يترحم الثاني على الأول، ويسأل الله له المغفرة والعفو والرضوان، ويكسب الزائر بدعائه وقراءته القرآن المثوبة أيضًا. وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، وحتى تاريخ الأمم السابقة، كانت قبور الأنبياء والقديسين ملاذًا لأهل الدين، يستجار بهم ويتقربون إلى الله بهم والدعاء بين أيديهم.. وقد تحوّل كثير من تلكم القبور إلى مواقع للعبادة، ومساجد يذكر فيها اسمه.

وبالنسبة إلى الشيعة فقد كانت زيارة الأئمة ومن يتّصل بهم عملًا دينيًا تعبديًا، وهي تحمل بعدًا سياسيًا واضحًا، بعكس زيارة النبي التي لا تحمل دالّة على المذهب، ولا بعدًا سياسيًا معيّنًا، باعتبار أن الرسول صلى الله عليه وآله يمثّل (المشترك) بين المسلمين كافة.

لكن هنا تأتي قضية من تزور؟ إن زيارة بعض الصحابة في البقيع بالذات لها علاقة بأهل السنّة، والشيعة لا يزورون كلّ الصحابة، وإذا كان هناك من يزور بعضًا من أئمة أهل البيت من بين أهل السنّة، فإن الشيعة يزورون أصحابًا بعينهم، ويزورون زوجات النبي كما خديجة في المعلاة بمكة المكرمة؛ كما يزورون قبر أبي طالب في المعلاة (الوهابية ترى أن أبا طالب مات على الشرك). في البقيع يزور الشيعة قبور آل البيت عليهم السلام: فاطمة الزهراء، وسبط النبي الإمام الحسن بن علي، والإمام علي بن الحسين زين العابدين، وابنه الإمام محمد الباقر، والإمام جعفر الصادق، والعباس عم النبي وغيرهم. وقد كان البقيع والى ما قبل سيطرة الوهابيين على الحجاز ممتلئًا بالقبب المقامة على قبور الصحابة وآل البيت، وقد سويت الآن بالأرض، ويصعب التمييز بينها، حيث نظر الوهابيون إلى تلك القبب كأوثان ورموز للشرك بالله، ووصموا معظم المسلمين ـ شيعة وسنّة ـ بأنهم (قبوريون) أي عبّاد للقبور!

ويزور الشيعة عددًا من الأئمة في العراق: في سامراء: الإمامان العسكري والهادي؛ وفي بغداد/ الكاظمية يزورون الإمام موسى الكاظم، وفي كربلاء يزار الإمام الحسين؛ وفي النجف يزار الإمام علي. وتبقى زيارة الإمام علي الرضا في خراسان/ مشهد بإيران. والى جانب هؤلاء هناك مئات المقامات، لشخصيات دينية مقدسة، من أبناء وأحفاد الأئمة وزوجاتهم وبناتهم، وكذلك هناك مقامات لأنبياء الله وعدد كبير من أوليائه يزورها الشيعة.

وتتجلّى الأبعاد السياسية للزيارات عند الشيعة في (طقوس زيارة الإمام الحسين) بوجه خاص، وقد شكّلت رمزًا لتحدّي السلطات السياسية على مدى التاريخ من جهة، وكانت الطقوس في ذاتها بعد وقعة كربلاء مباشرة، أداة احتجاج سياسي، ثم أصبحت، إضافة إلى ذلك، وسيلة لتأكيد الولاء الديني وترسيخ المعتقدات الشيعية، ونشرها، لتصبح في النهاية ركنًا أساسيًا ثقافيًا في بناء الطقوسية الشيعية وما بلورته من هوية مذهبية على مدى التاريخ.

ومما لا شك فيه أن الأئمة الأوائل، منذ الإمام زين العابدين عليه السلام

فصاعدًا حتى الإمام الصادق عليه السلام على الأقل، كانوا يحثّون شيعتهم على زيارة قبر الإمام الحسين، وهي دعوة كانت تحمل ملامح سياسية واضحة مندسّة في الثقافة الدينية. فكانت الزيارة للحسين عليه السلام تحمل عنوان الولاء لأهل البيت وأحقيتهم، وتستبطن معارضة لمن سار على نهج الأمويين في استهدافهم لأهل البيت ـ الذين كانوا يمثلون القيادة البديلة المؤسّسة على ثقافة وشرعية مختلفة.

تطور الفعل العادي إلى فعل طقسي، كما في طقوس عاشوراء، حكمته عوامل عديدة قبل أن تلحظه العيون كحقيقة راسخة مستعلنة في القرن الرابع الهجري. هناك عامل العادة والتكرار، فقد بدأ الشيعة في العراق بعد قتل الإمام الحسين بزيارة قبره، وشيئًا فشيئًا كثر الزوار، حتى أصبح القبر محجًا لهم، يذهبون اليه تكفيرًا عن ذنبهم، وإعلانًا لولائهم الديني والسياسي لأهل البيت، واعتراضًا منهم على السلطات الأموية ثم العباسية. ولقد وفّرت زيارة الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء عنصرًا أساسيًا في تشكيل الذاكرة الجماعية للشيعة، كما أدّت زيارة الإمام وظيفتها الأساسية وهي المحافظة على التواصل وتجديد العهد بين الشيعة وإمامهم الذي سيشفع لهم يوم القيامة، وترويج الطقوس التي تحفظ هوية الجماعة والذاكرة الجمعية[1].

لماذا تحوّلت زيارة قبر الإمام الحسين وإنشاد الأشعار عند قبره إلى عادة متكررة؟ ما كان ذلك يحدث لولا أن الظروف السياسية التي أعقبت قتل الإمام الحسين وحتى نهاية الدولة الأموية تدفع بذلك الاتجاه، أي باتجاه المعارضة والاحتجاج على أوضاع سياسية سلبية انعكست على حياة العراقيين، فكانت معاناتهم امتدادًا لمعاناة الحسين ومن بعده أهل بيته. إن تحوّل زيارة القبر إلى عادة، وإحياء ذكرى عاشوراء بصورة من الصور في البيوت، بقراءة الشعر، وإظهار الحزن ضمن المجتمع الشيعي، ما كان ليتم لولا الدفع السياسي له، ولولا تطوّر النظرة إليه، بحيث بدا تحبيذ ممارسته وشرعنته دينيًا. أي إن تطور الفعل إلى طقس ترافق مع تلك الشرعنة والندب

---

(1) Yitzhak Nakash, **An Attempt tō**.. p. 167.

السياسي، بحيث أن ممارسة الفعل بدأت تأخذ منحى دينيًا، مما أعطاه الدفعة اللازمة للاستمرار.

تطورت الزيارة للقبر، وتطوّر إلى جانبها إحياء ذكرى عاشوراء عبر الاجتماع المحدود لإلقاء الشعر، أو ذكر سيرة الواقعة، ثم إلى قراءة المقاتل (الكتب التي وصفت حادثة كربلاء)، فضلًا عن تطوّر مجالس العزاء والبكاء، إلى أن جرى الإحياء بشكل إشهاري علني في مواكب، مع ظهور بدايات التمثيل في منتصف القرن الرابع الهجري.

ليس لدينا صورة دقيقة للطريق الذي سلكه الفعل ليصبح طقسًا، خصوصًا وأن الطقوس العاشورائية كانت تجري بعيدة عن الأضواء، وتمارس بقدر من التحفّظ والخفية في معظم الأحوال، الأمر الذي جعل تتبع تطورها صعبًا. نعم وجدت ظروف سياسية مواتية خدمت الطقس العاشورائي وتطوره، من بينها سقوط الدولة الأموية تحت شعار وستار الدعوة إلى (الرضا من آل البيت) فكانت هناك فترة انتقالية خصبة لتطور الأفكار والمذاهب والممارسات.

ملامح أوّلية لطقس الزيارة

في البداية، وبعيد معركة كربلاء، كان هناك بالكاد قبر تتوضح معالمه في صحراء اسمها كربلاء (الغاضرية/ الطف/ نينوى). قصده شخص للزيارة، وهو الصحابي الجليل جابر بن عبدالله الأنصاري، فبكى عنده وزاره. لم يكن هناك نصّ للزيارة محدّد، ولكن صارت الزيارة وملحقاتها طقسًا أكثر تعقيدًا بالقياس على ما كانت عليه يوم زار جابر بن عبدالله الأنصاري قبر الحسين. حسب المرويات الشيعية، فإن الذي حدث كان كالتالي:

عن عطية العوفي قال: خرجتُ مع جابر بن عبدالله الانصاري زائرين قبر الحسين، فلما وردنا كربلاء، دنا جابر من شاطئ الفرات، فاغتسل ثم اتزر بإزار، وارتدى بآخر، ثم فتح صرّة فيها سعد فنثرها على بدنه، ثم لم يخط خطوة إلاّ ذكر الله تعالى، حتى إذا دنا من القبر، قال ألمسنيه، فألمسته، فخرّ على القبر مغشيًا عليه... فلما أفاق، قال:

يا حسين (ثلاثًا). ثم قال: حبيبٌ لا يجيب حبيبه.. وأنّى لكَ بالجواب، وقد شحطت أوداجك على أثباجك، وفرّق بين بدنك ورأسك، فأشهدُ أنّك ابن خاتم النبيين، وابن سيد المؤمنين، وابن حليف التقوى، وسليل الهدى، وخامس أصحاب الكساء، وابن سيد النقباء، وابن فاطمة سيدة النساء. وما لك لا تكون هكذا، وقد غذّتكَ كفُّ سيد المرسلين، ورُبّيت في حجر المتقين، ورضعت من ثدي الإيمان، وفُطمت بالإسلام، فطبتَ حيًّا، وطبتَ ميتًا، غير أن قلوب المؤمنين غير طيبة لفراقك، ولا شاكّة في الخيرة لك، فعليك سلامُ الله ورضوانه، وأشهد أنكَ مضيتَ على ما مضى عليه أخوك يحيى بن زكريا.

وتضيف الرواية: إن جابر أضاف في زيارته لشهداء كربلاء: (السلام عليكم أيتها الأرواح التي حلّت بفناء الحسين، وأناخت برحله، وأشهد أنكم أقمتم الصلاة، وآتيتم الزكاة، وأمرتم بالمعروف، ونهيتم عن المنكر، وجاهدتم الملحدين، وعبدتم الله حتى أتاكم اليقين، والذي بعث محمدًا بالحقّ نبيًا لقد شاركناكم في ما دخلتم فيه).

قال عطية: فقلت له يا جابر، كيف ولم نهبط واديًا، ولم نعلُ جبلًا، ولم نضرب بسيف، والقوم قد فُرّق بين رؤوسهم وأبدانهم.. فقال: يا عطية، سمعتُ حبيبي رسول الله ﷺ يقول: من أحبّ قومًا حُشر معهم، ومن أحبَّ عملَ قوم أُشرك في عملهم. والذي بعث محمدًا بالحقّ نبيًا، إن نيّتي ونيّة أصحابي علَى ما مضى عليه الحسين وأصحابه[1].

بعدئذ، أصبحت هناك نصوص كثيرة للزيارات، وفي عدد غير قليل منها لا تتمتع بالسند القوي[2]، وصارت للزيارات مواسمها ومناسباتها

---

(1) عماد الدين أبو جعفر محمد بن أبي القاسم (من فقهاء القرن السادس الهجري)، **بشارة المصطفى ا لشيعة المرتضى** عليه السلام، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، قم 1419هـ، ج2، ص 125 ـ 126. على الرابط التالي:

http://www.rafed.net/books/hadith/bishara/009.html#128

في 12/ 4/ 2011

(2) مثال ذلك: زيارة الناحية المقدسة، والزيارة الرجبية، وغيرهما. الشيخ شمس الدين قدم قراءة في زيارة الناحية المقدسة، وخلص إلى أنها وثيقة تاريخية، =

المحددة والأيام المفضلة التي يتردد فيها الشيعة إلى قبر الإمام الحسين والأئمة الآخرين. وآداب الزيارة صارت جزءًا من الطقس، بحيث أضيف إليه الصلاة تقربًا لله تعالى (ركعتا الزيارة). والصلاة تتطلب الوضوء، وتشجّع على الاغتسال كما فعل جابر، والتطيّب قبل الورود على القبر.

كتاب (المزار) للشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان، ابن المعلم البغدادي 336 ـ 413هـ) يوضح جملة من الأمور الهامّة حول طقس الزيارة وتطبيقاتها وعلاقة الطقس بالمعتقد. ونحن نضعه هنا باعتباره واحدة من المدوّنات الشيعية الأولى حول طقوس الزيارة عند الشيعة، نظرًا لاحتوائه على النصوص التفصيلية في الأقوال والأفعال، وتأطيرها دينيًا بالأحاديث والروايات. ولذا فهو يعد نموذجًا جيدًا مفيدًا لهذه الدراسة[1] للتعرف إلى آفاق أحد أهم الطقوس الشيعية، أي الزيارات.

يتبين من كتاب المزار، أن طقوس الزيارات للأئمة قد تبلورت

= أما صفتها الدينية فغير ثابتة، واعتبر سندها ضعيفًا، وبناء على ذلك (لا نستطيع نسبة الزيارة إلى الامام المهدي، كما لا نستطيع ترجيح صدورها عن الامام الحسن العسكري. ولا بد لنا في هذه المرحلة من البحث من اعتبارها نصًا تاريخيًا مجهول المؤلف... وتكون نسبة الزيارة حينئذ إلى الامام الثاني عشر ـ مع أنها موضوعة ـ لتكسب صفة القداسة والوثوق في نفوس المؤمنين. وهذه طريقة اتبعها الوضاعون في جميع العصور، في الكتب والآثار الشعرية وغيرها ليتيحوا لموضوعاتهم فرصة الانتشار والقبول عند الجمهور الذي يتوجهون إليه بمؤلفاتهم ونصوصهم الموضوعة). أما الزيارة الرجبية فهي أيضًا ضعيفة السند، ذكرها ابن طاووس في اقبال الأعمال، ويرى شمس الدين ان السيد ابن طاووس هو واضعها. انظر: محمد مهدي شمس الدين، **أنصار الحسين** عليه السلام، الطبعة الثانية 1401 هـ ـ 1981 م، بيروت، ص 170 ـ 176.

(1) بالطبع فإن كتاب (كامل الزيارات) لجعفر بن قولويه، يعتبر أقدم من كتاب المزار. وفيما نظن فإن الشيخ المفيد في كتابه المزار قد اعتمد بشكل شبه كامل على نصوص صاحب كامل الزيارات. انظر: ابي القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه القمي (ت ـ 368)، **كامل الزيارات**، تصحيح وتعليق بهراد الجعفري، طهران 1417هـ تجد الكتاب على هذا الرابط:

http://www.rafed.net/books/doaa/kamil/index.html

في 22/ 12/ 2009م

مبكرًا، بالقياس على الطقوس الشيعية الأخرى. إذ يكشف الكتاب أن طقوس التشيّع الحالية المتعلقة بالزيارة، كانت سائدة في القرن الرابع الهجري كما هو واضح من الكتاب، الأمر الذي يفيد الباحث بأن تلك الطقوس كانت تمارس قبل ذلك القرن بفترة غير قصيرة حتى استكملت معالمها.

يمكن تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

أولها، ويتعلق بالحث على زيارة الأئمة عليهم السلام. وهذا الحث يأخذ منحيين رئيسيين:

الأول، إضفاء الصفة القدسية على الأمكنة والأشخاص، وهما مادة الطقس في خامته الأولى.

والثاني، الوعد بالأجر والثواب، مترادفًا مع قدرٍ من الطعن لمن لا يؤدي فروض الزيارة.

ثانيها، يتضمن الكتاب تأطيرًا روائيًا لكل أفعال الطقس بتفاصيلها منذ ابتداء رغبة المرء في الزيارة وهو في منزله، ثم خروجه منه، ثم ركوبه دابته، ثم الأرض التي ينزل فيها، إلى أن يصل إلى المكان المقصود بالزيارة (بالذات قبر الإمامين الحسين وعلي عليهما السلام). تأتي بعدها أفعال الطقس المباشرة من الغسل والدعاء والزيارة والصلاة وغيرها، وكلّها مؤطرة فقهيًا، بحيث تأتي الروايات لتجعل من موضوع الطقس وكأنه كتلة من النسيج العقدي غير الاختياري.

ثالثها، ويحوي الكتاب تفاصيل الفعل الطقسي (الزيارة) وملحقاته ابتداءً وانتهاءً، وهي تفاصيل كثيرة من الأقوال والأفعال. وبالنسبة إلى الأقوال، تأتي نصوص (الزيارة أو الزيارات) وكذا نوعية (الأدعية) وفصولها لتؤكد على مسائل ذات أهمية تتعلق بالولاء لآل البيت وصفاتهم الطيبة، وترسيخ المعتقد بأحقيتهم في الخلافة، وببعد المخالفين عن جادّة الصواب، والدعاء عليهم، ولنا قراءة في كل هذا.

الترميز والتديين

1 ـ في فضل الأمكنة

حيث يحوي كتاب المزار ـ مع تقعيد نصّي واضح ـ تأكيدًا على فضل مدن، وأماكن ومساجد ومواقع جغرافية تتصل بـ (طقس الزيارة). هناك أولًا ذكر لفضل الكوفة، حيث مشهد الإمام علي، فهي أفضل بقاع الله بعد حرم الله (مكة) وحرم رسوله (المدينة المنورة) حسب الرواية المنسوبة إلى الإمام الباقر عليه السلام. والكوفة بقعة زكية طاهرة، بها قبور أنبياء وأوصياء. والصلاة في حرم الله بمكة تعدل مائة ألف صلاة، وتتساوى المدينة المنورة مع الكوفة، فالصلاة فيهما بألف صلاة، كما في رواية أخرى منسوبة إلى الإمام الصادق[1].

ومن البديهي، فإن فضل الكوفة إنما جاء بسبب ما تتضمنه داخلها. ومن بينها مسجدها (مسجد الكوفة) الذي تعدل الصلاة فيه حجة، والنافلة عمرة، وأنه صلّى فيه ألف نبيّ وألف وصيّ، بل ما من عبد صالح ولا نبيّ إلاّ وصلى فيه بمن فيهم النبي محمد صلى الله عليه وآله. وإن المسجد محاط برياض الجنة من كل اتجاه. ومن البديهي أن مسجدًا بمثل هذا الفضل لا بدّ وأن يحثّ المؤمنين على الصلاة فيه، وحسب بعض الروايات (لو يعلم الناس ما في مسجد الكوفة لأعدّوا له الزاد والرواحل). وفي أخرى: (لو علم الناس ما فيه، لأتوه ولو حبوًا)[2].

وفي الكوفة: مسجد السهلة، حيث ربط به (بيت إبراهيم، وبيت إدريس) من الأنبياء، وربط به نفخ الصور والمحشر، وخروج الإمام المهدي وغير ذلك. وارتبط بالمسجد، بسبب علاقته بخروج الإمام المهدي، بموضوع الفرج بعد الضيق. لهذا جاءت الروايات فجعلت من

(1) الشيخ المفيد، **كتاب المزار، مناسك المزار**، تحقيق آية الله السيد محمد باقر الأبطحي، بيروت 1993، ص 6.5. تجده على الرابط التالي:
http://www.shiaonlinelibrary.com.
في 21/ 9/ 2010

(2) الشيخ المفيد، **كتاب المزار**، ص 7 ـ 9.

المسجد مكانًا لتنفيس الكرب، وإطالة العمر، فمن صلى فيه بين العشاءين ودعا الله تعالى فرّج عنه كربه، أو زاد من عمره، الخ[1].

ومن الأماكن: نهر الفرات، حيث قتل الإمام الحسين بالقرب من شاطئه في كربلاء. وبالرغم من أن النهر يعطي دلالة سلبية بالنظر إلى حرمان الحسين عليه السلام وأهله من الماء وقتلهم عطشًا، وبالرغم من أن انطباع الشيعة العام يميل سلبًا تجاه الفرات لقربه من المأساة[2]، ومثله فرع النهر (العلقمي) الذي قتل على ضفافه العباس، حيث لا يذكر إلا بالسوء. إلا أن تقديسه فيما يبدو ارتبط بزيارة قبر الحسين، فمقدمات الزيارة تبدأ بالغُسل، وليس هناك من ماء إلا من النهر. تأتي الروايات فتذكر فضل الفرات، فهو شاطئ الوادي الأيمن، والبقعة المباركة هي كربلاء، وأن الله جل جلاله يهبط ملكًا في كل ليلة معه ثلاثة مثاقيل من مسك الجنة فيطرحه في الفرات، وأنه لا يوجد نهر في شرق الأرض أو غربها أعظم بركة منه، وأنه يسقط فيه كل يوم سبع قطرات من الجنة. ومن فضائل النهر ما جاء في رواية: (ما أظن أحدًا يحنك بماء الفرات، إلا أحبّنا أهل البيت) وأنه (لولا ما يدخله من الخطائين ما اغتمس فيه ذو عاهة إلا برئ)[3].

وعمومًا فإن كثيرًا من الروايات ـ إن لم يكن معظمها والتي نوردها هنا وفي غير هذا المحل ـ هي روايات غير محققة بالضرورة، وإنما نضعها في سياق كيفية تطقيس المكان والزمان كما سيأتي.

ومن الأمكنة المقدسة كربلاء نفسها، حيث مدفن الإمام الحسين عليه السلام ومشهده. فالبقعة التي حوت الجسد الطاهر أصبحت مقدّسة، لكن النصوص التراثية تضفي عليها قداسة سابقة زمانيًا، فقد اتخذ الله كربلاء حرمًا آمنًا مباركًا قبل أن يخلق أرض الكعبة ويتخذها حرمًا بأربعة وعشرين ألف عام،

(1) الشيخ المفيد، **كتاب المزار**، ص 12 ـ 14.

(2) هناك شعرٌ غير قليل يذم الفرات وفرعه المعروف (العلقمي) الذي قتل على جانبه العباس. انظر شعر الطقوس، الفصل الثالث.

(3) الشيخ المفيد، **كتاب المزار**، ص 15 ـ 18.

وأنها لتزهر بين رياض الجنة كما يزهر الكوكب لأهل الأرض، وإن لموضع قبر الإمام الحسين حرمة، من عرفها واستجار بها أجير، وأن مساحة تلك البقعة هي 25 ذراعًا مربعة من القبر الشريف، وفي رواية أخرى هي خمسة فراسخ من كل الاتجاهات، وموضع قبر الحسين عليه السلام روضة من رياض الجنة و(معراج يعرج فيه بأعمال زواره إلى السماء) وتزوره الملائكة[1].

إن هدف الزيادة في التعظيم والتقديس للأمكنة، يدفع الجمهور دفعًا للاقتراب منها، بل الإقامة فيها، طلبًا للثواب، والأمان يوم القيامة من النار، والحصول على شفاعة النبي محمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ورضا الله أولًا وآخرًا. لكن من الواضح، أن قيمة كربلاء وغيرها كمكان مقدّس، لم يتمّ قبل استشهاد الرمز الخالد الإمام الحسين عليه السلام فيها، فقد كانت مجرد صحراء تصفر فيها الرياح، لم يسكنها أحدٌ، ولم يعرف لها معظم المسلمين قيمة قبل ذلك، اللهم إلا وجود بعض الإشارات إلى أنه ستقع فيها مقتلة لآل بيت رسول الله. وهذا لا يمنحها فضلًا، لولا أنها حوت أجداث شهداء كربلاء، فكان تكريمها تكريمًا للشهداء وخطّهم الديني والسياسي. ولذا لا معنى للروايات غير المسندة التي تفضل كربلاء على مكة أو المدينة، فهذا دونه خرط القتاد!. وكربلاء، كما يدل اسمها (كربٌ وبلاء)! كما درج الشيعة على تسميتها. وكان ينظر اليها كبقعة ألم، لم يزرها منذ قتل الحسين إمام من الأئمة عليهم السلام[2]. ولم تتحول كربلاء إلى مكان للسكنى كقرية ثم إلى مدينة فمحافظة إلا بعد قرون عديدة، بل لم تتحول إلى مكان مرغوب فيه لدفن الموتى إلا متأخرًا[3]، حيث نشرت القبور المقدسة للإمام

(1) الشيخ المفيد، **كتاب المزار**، ص 23 ـ 25.

(2) زيارة الإمام الصادق إلى كربلاء غير ثابتة تاريخيًا، مع أن هناك مقامًا متواضعًا باسمه في كربلاء، وأراضي نذرت باسم الجعفريات. كما أن هناك مقامًا آخر للإمام المهدي.

(3) للفقيه الإمامي الشيخ تقي الدين إبراهيم الكفعمي (840 ـ 900هـ) المولود بجبل عامل أبيات يوصي فيها بدفنه بالقرب من الحسين في أرض تسمّى عقيرًا، وهي توضح الفلسفة الدينية وراء ذلك، فيقول: =

الحسين ﷺ وإخوته وأبنائه وصحبه قدسيتها لتشمل كامل المدينة[1].

2 ـ في فضل زيارة الحسين وأهل البيت ﷺ عمومًا

هناك حشد هائل من الروايات التي تستهدف (الترغيب) في الزيارة، ليس لأن المكان مقدس كما رأينا فقط، بل أيضًا لأن (زيارة المقدّس مقدّسة)، ولها من الثواب ما لا يحصى. فلا زيارة متواترة بدون (ترغيب شديد)، وربما (تحذير مبطّن). ولا يمكن أن تخفى على الباحث الأبعاد السياسية في هذا الحضّ، خصوصًا وأنها جاءت في ظروف سياسية شديدة التعقيد، بل كانت في معظم الحالات قد خرجت في ظروف محنة سياسية.

في الترغيب تأتي الروايات فتذكر أن من زار الرسول ﷺ بعد موته، وكذلك الإمامين علي والحسين ﷺ فله الجنة[2]. وأن كل خطوة يخطوها الزائر ماشيًا أو راكبًا، يكتب له بها حسنة ويحطّ عنه سيئة، ويكتبه الله من المفلحين الفائزين، ويغفر الله ما مضى من ذنوبه. كما أن زيارة الحسين تطيل العمر، وزيارة الإمامين علي والحسين ﷺ تفرج الكروب عن الملهوفين. وأن من زار الحسين محتسبًا، لا أشرًا ولا بطرًا، ولا رياء ولا سمعة، مُحّصت ذنوبه، كما يمحّص الثوب في الماء فلا يبقى عليه دنس، ويكتب له بكل خطوة حجّة، وكلما رفع قدمه عمرة. ومن زاره كتب الله له ثواب ثمانين حجّة، وفي رواية أخرى: له أجر عتق ألف نسمة، وكمن حمل على ألف فرس في سبيل الله تعالى[3].

= سألتكم بالله أن تدفنوني — إذا متُّ في قبرٍ بارض عقيرِ
فإني به جار الشهيد بكربلا — سليل رسول الله خير مجيرِ
فإني به في حفرتي غير خائف — بلا مريةٍ من منكرٍ ونكيرِ
أمنتُ به في موقفي وقيامتي — إذا الناس خافوا من لظىً وسعيرِ
فإني رأيتُ العُربَ يحمي نزيلها — ويمنعه من أن يصابَ بِضَيرِ
فكيفَ بسبطِ المصطفى أن يذودَ من — بحائره ثاوٍ بغير نصيرِ
وعارٌ على حامي الحمى وهو في الحمى — إذا ضلّ في البيدا عقالُ بعيرِ

(1) انظر فصل الشعر/ الثالث، فيما يتعلق بالنظرة السلبية إلى كربلاء.

(2) الشيخ المفيد، **كتاب المزار**، ص 19.

(3) الشيخ المفيد، **كتاب المزار**، ص 30 ـ 38.

هذا في جانب الترغيب، وهناك جانب التحذير إن لم يكن الترهيب، فالروايات تضع زيارة الإمام الحسين في مقام الوجوب. فقد جاء في المزار في (باب وجوب زيارة الحسين) رواية تقول: (مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين بن علي عليه السلام، فإن إتيانه مفترض على كل مؤمن يقرّ للحسين عليه السلام بالإمامة من الله عز وجل). وأخرى تقول: (لو أن أحدكم حجّ دهره، ثم لم يزر الحسين بن علي عليه السلام، لكان تاركًا حقًا من حقوق الله وحقوق رسول الله. حق الحسين عليه السلام فريضة من الله عز وجل واجبة على كل مسلم). وفي رواية ثالثة: (حقّ على الغني أن يأتي قبر الحسين عليه السلام في السنة مرتين. وحقّ على الفقير أن يأتيه في السنة مرّة). وعدم زيارة الحسين تنقص العمر، فـ(من أتى عليه حول لم يأت قبر الحسين عليه السلام أنقص الله من عمره حولًا)، و(من لم يأت قبر الحسين عليه السلام من شيعتنا كان منتقص الإيمان، منتقص الدين) (وإذا دخل الجنّة كان دون المؤمنين فيها)[1].

إن هذا الحضّ على الزيارة والتحذير من عدمها، يراد منه دفع الشيعة دفعًا لناحية زيارة مرقدي الإمامين علي والحسين عليهما السلام، فهما مركز التحدّي السياسي والأيديولوجي/ المذهبي، وهما بوصلة الهويّة، وحولهما يدور مخزون الثقافة الطقسية، ولا يمكن أن يفهم من هذه النصوص الغرض التعبّدي مفصولًا عن بعده السياسي، بل قد يكون البعد السياسي ـ في بعض الأحيان ـ أكثر طغيانًا من الجانب التعبّدي، فيما نظنّ. يكفي أن نعرف أن قبر الإمام الحسين عليه السلام جرى تطقيسه قبل أن يتم تطقيس أي مقام للأئمة بمن فيهم الإمام علي عليه السلام نفسه؛ ولولا الحسين وثورته واستشهاده ما جرى كل ذلك، وما انسحبت الطقوسية لتشمل قبور بقيّة الأئمة عليهم السلام وذويهم.

3 ـ تفاصيل طقس الزيارة

نلحظ من خلال كتاب المزار، أن (طقوس الزيارة) قد تبلورت بشكل شبه نهائي أقله في القرن الرابع الهجري. لم تعد الزيارة عملًا طقسيًا بسيطًا مثل تلك التي أدّاها الصحابي الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري. فنحن هنا

(1) الشيخ المفيد، **كتاب المزار**، ص 26 ـ 27، 29، 56 ـ 57.

أمام مجموعة كبيرة من الطقوس غير الاغتسال وقراءة الزيارة كنص فيه سلام على المستشهد والثناء عليه. إن طقوس الزيارة تطورت منذئذ لتشمل الكثير من الأدعية والصلوات والزيارات، فضلًا عن الاغتسال، كما تشمل كيفية الوقوف، ومكانه، والصلاة، ونوعية الدعاء، وطريقة الأداء في تحريك اليد وتعفير الخدّ، وتحديد اللباس، وربما تحديد حتى الطعام. ولا تبدأ طقوس الزيارة عند قبر الإمام الحسين أو قبر الإمام علي أو أي أحد من أهل البيت عليهم السلام، بل تبدأ منذ اللحظة التي يزمع وينوي فيها المرء القيام بالزيارة.

إن تعقيد طقس الزيارة يدلّ كما ذكرنا على أنه مرّ بتطور خلال القرون التي تلت استشهاد الامام الحسين عليه السلام، وزيد فيه فيما بعد إلى أن وصل إلى وضعه الحالي، حيث الإضافات منذ القرن الرابع الهجري إلى الوقت الحالي قليلة للغاية، مع أن الطقس (كائن حي) يتطوّر وتتبدّل بعض فصوله وتضاف إليه فصول أخرى، كما سنشرح ذلك لاحقًا. ما يدلنا على تعقيد الطقس (ونقصد تطوّره باتجاه التفصيل الدقيق والإضافات الواسعة) هو التالي:

أ ـ توقيت طقس (الزيارة)

هناك حضّ شديد من خلال الروايات على زيارة قبر الإمام الحسين عليه السلام في أيام معيّنة، مثل: الأول من رجب، والنصف من رجب، والنصف من شعبان، وليلة عيد الفطر، وليلة عيد الأضحى، ويوم عرفة، ويوم عاشوراء.. فزائره في كربلاء في هذا اليوم (كمن استشهد بين يديه)، والأربعين ـ العشرين من صفر، وليلة القدر، وزيارة الإمام الحسين كل شهر مرّة، فمن يفعل نال (ثواب مائة ألف شهيد مثل شهداء بدر). وهناك حضّ على الجمع بين ليلة النصف من شعبان وليلة الفطر وليلة عرفة في سنة واحدة. وتأتي هذه الدعوات مشفوعة بالروايات ـ معتبرة وغير معتبرة ـ وكأنها تريد من الشيعي أن يرابط في كربلاء بالذات، بل أن يقيم فيها، وأن تدور حياته حولها وحول أختها الكوفة/ النجف، تأكيدًا للولاء، وتعزيزًا للمعتقد، وتحديًا لأرباب السلطة والحكم، فضلًا عن أن تكون وسيلة لنيل الثواب، وأمانًا من العقاب يوم الفزع الأكبر.

مثل هذا التفصيل في الحضّ على زيارة الحسين عليه السلام في كربلاء

وفي أوقات معيّنة لا تجد له مثيلًا بالنسبة إلى بقية الأئمة ولا إلى الرسول ﷺ. ومما لا شكّ فيه أن بداية زيارات الحسين في كربلاء لم تشهد هذا التفصيل الذي طرأ بعدئذ، فالأرجح أن الناس ـ خصوصًا القاطنين بقربه ـ كانوا يزورونه بدون تحديد يوم معيّن، وإن كانت العرب عمومًا قبل الإسلام وبعده، قد شهدوا مناسبات إحياء الذكرى السنوية، وكذلك في أربعين وفاة الميت.

بيد أن النصوص الشيعية تعدّت الأمر إلى أبعد من ذلك، فحين يقرّر المرء السفر لزيارة قبر الإمام الحسين، ومن أي بقعة في الأرض كان، تأتي النصوص لتحضّه على بدء سفره في أحد الأيام الثلاثة: السبت، الثلاثاء، والخميس (الذي كان الرسول يغزو فيه فيظفر). أما الإثنين فيوم نحس حيث توفي فيه الرسول عليه السلام، وقتل فيه حفيده الحسين عليه السلام؛ والأربعاء يومٌ خلقت فيه أركان النار، وأهلك الله فيه الأمم الطاغية. وأما يوم الجمعة، فالسفر فيه قبل الصلاة غير آمن. أيضًا لا تحبّذ النصوص الروائية السفر يوم الثالث من الشهر، لأنه تمّ فيه سلب لباس آدم وحواء وهو يوم نحس، وكذلك يوم الرابع من الشهر، والحادي والعشرين، والخامس والعشرين الذي ضرب فيه الله تعالى أهل مصر مع فرعون بالآيات. فإذا اضطر المرء للسفر في أحد هذه الأيام، فينصح بالتصدّق أولًا، وليسأل الله العافية[1].

فضلًا عن ذلك، تحدّد النصوص أوقات السير، أي وقت البدء بالسفر: (فليكن مسيرك في طرفي النهار، وانزل في وسطه، وسر في آخر الليل، ولا تسر في أوله). كما تحدد أماكن النزول (الاستراحة في الطريق): (اختر من بقاع الأرض أحسنها لونًا، وألينها تربة، وأكثرها عشبًا، ولا تنزل على ظهر الطريق، ولا بطن واد)[2].

ب ـ رحلة الطقس

(طقس الزيارة) يبدأ من لحظة قرار المرء الخروج للسفر من أجل

(1) المصدر السابق، ص 58 ـ 60.
(2) المصدر السابق، ص 64، 72.

أدائه، أي من المنزل، ولا تبدأ بالضرورة حين الوصول إلى كربلاء أو الكوفة/ النجف. وتتضمن رحلة الطقس أقوالًا وأفعالًا متعددة، عند كل محطة، وهي رحلة روحية بكل ما في الكلمة من معنى، وهي تهيىء الزائر نفسيًا وتقرّ في نفسه أنه بصدد القيام بفعل ديني عظيم، له آثاره الكبيرة في مجرى حياته.

ويمكن القول بأن هذه التفاصيل في رحلة الطقس ـ أقله حين توضع في إطارها التاريخي ـ من جهة صعوبة السفر ومشقته، ومن جهة كلفته المادية، ومن جهة طول السفر زمانيًا الذي قد تستغرق معه الرحلة عند بعض الشيعة عامًا كاملًا أو أكثر، وأيضًا من جهة التحديّات السياسية، والمخاطر المحدقة بالمسافرين أمنيًا. حين يوضع كل هذا في الحسبان، يمكننا قراءة الرحلة ونصوصها وأفعالها بصورة مختلفة، ونستحضر معها كيف تكون رحلة العمر، شأنها في ذلك شأن رحلة الحج. فالمسافر قد لا يعود لسبب أو آخر، وإذا عاد قد لا يلقى الوضع في بلدته ومنزله الذي تركه على حاله. ولهذا تأتي نصوص الترغيب الديني لتغطي على مشاعر الخوف والحذر أو تقلص منها. ولهذا أيضًا فإن طقوس الزيارة تحوي الكثير من الأدعية والنصوص القرآنية لتتماشى مع حاجة الزائر للاطمئنان النفسي، وتقوم بتربيته روحيًا طوال الرحلة إلى حيث مقام الزيارة، التي من بين محطاتها التالي:

1 ـ جمع الأهل، والوضوء والصلاة ركعتين، ثم قراءة دعاء: (اللهم إني أستودعك الساعة نفسي وأهلي ومالي وديني ودنياي وآخرتي وخاتمة عملي، اللهم احفظ الشاهد منّا والغائب، اللهم احفظنا واحفظ علينا، اللهم اجعلنا في جوارك، اللهم لا تسلبنا نعمتك، ولا تغيّر ما بنا من عافيتك وفضلك)[1].

2 ـ حين يضع الزائر رجله خارج باب منزله مسافرًا، يقرأ (بسم الله، آمنت بالله، توكلت على الله، ما شاء الله، لا قوة إلا بالله)، ويقرأ الفاتحة ثلاثًا بكيفية خاصة، أمامه وعن يمينه وعن شماله، ثم يتبعها بدعاء: (اللهم

(1) المصدر السابق، ص 61.

احفظني واحفظ ما معي، وسلّمني وسلّم ما معي، وبلّغني وبلغ ما معي ببلاغك الحسن الجميل، يا أرحم الراحمين)[1].

3 ـ حين ركوب الدابّة، يقرأ الزائر: (الحمد لله الذي هدانا للاسلام، وعلّمنا القرآن، ومنّ علينا بمحمد ﷺ. سبحان الذي سخّر لنا هذا وما كنّا له مقرنين، وإنا إلى ربنا لمنقلبون، والحمد لله رب العالمين).

4 ـ أثناء السفر، على المسافر قاصد الزيارة، أن يكثر من ذكر الله تعالى ودعائه ومن التحميد والاستغفار والتكبير. وهناك نصوص أدعية كثيرة تقال في مناسباتها، إذا ما صعد آكامًا وقناطر أو عبر جسورًا، أو حين يشرف المسافر على قرية:

«..إني أسألك خير هذه القرية وخير ما فيها، وأعوذ بك من شرّها وشر ما فيها. اللهم يسّر لي ما كان فيها من خير، ووفّق لي ما كان فيها من يسر، وأعنّي على حاجتي يا قاضي الحاجات، ويا مجيب الدعوات، أدخلني مدخل صدق، وأخرجني مخرج صدق، واجعل لي من لدنك سلطانًا نصيرًا».

وهناك أدعية للمسافر قاصد الزيارة إن خاف من السباع وهوام الأرض والشياطين. وكذلك حين يخشى اللصوص والأعداء في الطريق، فهناك دعاء خاص للمناسبة المحتملة:

«يا آخذًا بنواصي خلقه، السافع بها إلى قدرته، المنفذ فيها حكمه.... وثقت بك يا سيدي عند قوتهم، فسلّمني منهم. اللهم فإن حلت بيني وبينهم فذاك أرجو... لا تجعل تغيّر نعمك على يد أحد سواك، ولا تغيّرها أنت، ترى الذي يراد بي، فحل بيني وبين شرّهم، بحق ما به تستجيب..»[2].

وهناك فوق هذا أدعية خاصة حين النزول في منزل (للاستراحة) وكذا عند الرحيل. وتستمر الحال هكذا إلى أن يصل المسافر قاصد الزيارة إلى

(1) المصدر السابق، ص 62.

(2) المصدر السابق، ص 65 ـ 70.

كربلاء أو إلى الكوفة/ النجف. وهنا يبدأ الزائر مرحلة جديدة من ممارسة (طقس الزيارة).

ج ـ تعقيد طقس الزيارة

هنا نجد أن الطقس يميل إلى التعقيد ـ أي التفصيل ـ أكثر فأكثر. والطقس في مجمله لا يعدو أقوالًا وأفعالًا، ولكن تلك الأقوال والأفعال، شديدة التفصيل والحبك، قائمة على التراتبية الواضحة، وعلى طريقة محددة من الأداء، ومرتبطة بمكان محدد، بل شديد الدقّة في التحديد. فالمكان ليس مدينة بعينها فحسب، وليس مسجدًا أو مشهدًا بعينه فحسب، ولا هو وقوفًا أمام ضريح محدد للحسين أو لعلي عليه السلام، بل يتحدّد المكان أكثر فأكثر، ليصل إلى أين يقف أمام الجدث، والى أين يتجه بوجهه، وكيف يحرّك يديه.. وهذه الأفعال وما يتبعها في تناسق شديد من الأقوال، هي التي تجعل الفعل طقسًا متميّزًا من غيره من الأفعال والأقوال الأخرى.

فقبل أن يصل الزائر إلى الكوفة/ النجف أو إلى كربلاء، هناك أفعال تنتظره، أهمها:

1 ـ الاغتسال، لتطهير البدن، وتطهير النفس من أدرانها[1]. في الكوفة يكون الاغتسال خارجها لعدم وجود نهر في الكوفة، وفي كربلاء يكون الاغتسال من نهر العلقمي القريب من المراقد. وبعد الاغتسال يلبس الزائر من الثياب أطهرها.

2 ـ حين يدخل الزائر الكوفة يقرأ دعاءً، ويتوجه أولًا إلى مسجدها الجامع وهو يكبر الله ويهلله ويحمده ويسبحه، قبل الذهاب إلى مشهد

(1) وهناك دعاء خاص حين الاغتسال بكربلاء: (بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله ﷺ. اللهم صل على محمد وآل محمد، وطهر قلبي، وزك عملي، ونور بصري واجعل غسلي هذا طهورًا، وحرزًا وشفاء من كل داء وسقم وآفة وعاهة، ومن شر ما احاذر، انك على كل شيء قدير. اللهم صل على محمد وآل محمد، واغسلني من الذنوب كلها والآثام والخطايا، وطهر جسمي وقلبي من كل آفة تمحق بها ديني، واجعل عملي خالصًا لوجهك، يا أرحم الراحمين. اللهم صل على محمد وآل محمد واجعله شاهدًا يوم حاجتي إليه وفقري وفاقتي انك على كل شيء قدير). المصدر السابق، ص 96.

الإمام علي ﷺ. وفي كربلاء يتوجّه مباشرة إلى المشهد، حيث قبر الحسين، مجللًا بالسكينة والوقار، وهو يكبّر الله ويسبحه ويصلي على نبيه ﷺ[1].

3 ـ عند باب المشهد ـ وقبل الدخول ـ يجب التوقّف والبدء بالتكبير ثلاثًا أو أربعًا. يتبعها (في مشهد الإمام علي) قراءة دعاء يحمد الزائر الله على هدايته لدينه، والتوفيق لما دعا إليه، سائلًا الله الرضا وقبول الأعمال: (... اللهم إنك أفضل مقصود، وأكرم مأتيّ، وقد أتيتك متقربًا إليك بنبيك نبي الرحمة، وأخيه أمير المؤمنين ﷺ... الخ)[2]. أما ما يقوله الزائر حين يتوقف عند باب مشهد الإمام الحسين، فهو دعاء: (اللهم إن هذا مقام كرمتني به وشرفتني، اللهم فأعطني فيه رغبتي على حقيقة إيماني بك وبرسولك ﷺ)[3].

4 ـ الدخول إلى المشهد مُقدّمًا الرجل اليمنى وقول: (بسم الله وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملّة رسول الله ﷺ، اللهم اغفر لي وارحمني).

5 ـ بعد الدخول في مشهد الإمام علي، يمشي الزائر حتى يحاذي القبر ويستقبله بوجهه، فيسلّم على رسول الله (أمين الله على وحيه، وعزائم أمره، الخاتم لما سبق، والفاتح لما استقبل). ثم يسلّم على صاحب القبر: (السلام على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وصيّ رسول الله وخليفته، والقائم بالأمر من بعده، وسيد الوصيين ورحمة الله وبركاته). ثم يسلّم على السيدة فاطمة وابنيها وآلهم ﷺ: (السلام على فاطمة بنت رسول الله ﷺ سيدة نساء العالمين. السلام على الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة. السلام على الأئمة الراشدين، السلام على الأنبياء والمرسلين، السلام على الملائكة المقربين، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين). ثم يمشي الزائر حتى يقف عند القبر[4].

---

(1) المصدر السابق، ص 75، 99 ـ 100.
(2) المصدر السابق، ص 76 ـ 77.
(3) المصدر السابق، ص 101.
(4) المصدر السابق، ص 76 ـ 77.

6 ـ أما في كربلاء، فتزيد الطقوس قليلًا، فالزائر وقبل أن يصل إلى كربلاء ينصح بالتزام (الصمت إلاّ من ذكر الله تعالى، وما يتعلق به من الكلام المحمود... وتجنّب الملاذ من الطعام والشراب، واقتصر على المقيم للرمق مما عداه. وقد روي عن الصادق ﵇ أنه قال: إذا زرت الحسين ﵇ فزره وأنت حزين، مكروب، شعث، مغبر، جائع، عطشان، فان الحسين ﵇ قتل حزينًا مكروبًا شعثًا مغبرًا جائعًا عطشانًا)[1].

حين يدخل صحن مشهد الحسين ﵇، يكبّر الزائر الله أربعًا، ثم يرفع يديه داعيًا: (اللهم إني إليك توجهت، وإليك خرجت، وإليك وفدت، ولخيرك تعرّضت، وبزيارة حبيب حبيبك تقرّبت. اللهم فلا تمنعني خير ما عندك بشرّ ما عندي. اللهم اغفر لي ذنوبي، وكفّر عني سيئاتي، وحطّ عني خطيئاتي، واقبل حسناتي). ثم يقرأ الحمد، والمعوذتين، والإخلاص، والقدر، وآية الكرسي، وآخر سورة الحشر.

7 ـ بعدها يصلي الزائر ركعتين، تحيّة المسجد، ثم يسبّح الله ـ تسبيح الزهراء ـ وهي قول: الله أكبر 33 مرة، ومثلها الحمد لله، وأيضًا مثلها سبحان الله. ثم يقرأ دعاءً مطوّلًا يحمد فيه الله تعالى ويعترف له بالوحدانية، ثم يصلي على ملائكته وأنبيائه ورسله، ثم يأتي إلى تأكيد الولاء للنبي وآله فيدعو الله:

«الحمد لله الذي أنعم عليّ وعرّفني فضل محمد وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم أجمعين. اللهم أنت خير من وفد إليه الرجال، وشدّت إليه الرحال، وأنت يا سيدي أكرم مأتيّ، وأكرم مزور، وقد جعلتَ لكل آت تحفة، فاجعل تحفتي بزيارة قبر وليّك وابن نبيك، وحجّتك على خلقك، فكاك رقبتي من النار»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 96.

(2) ثم يتواصل الدعاء: (اللهم صل على محمد وآل محمد، وتقبل مني عملي، واشكر سعيي، وارحم مسيري من أهلي بغير منّ مني عليك، بل لك المنّ علي أن جعلت لي السبيل إلى زيارة وليك، وعرفتني فضله، وحفظتني حتى بلغتني. اللهم قد رجوتك فلا تقطع رجائي، وقد أملتك فلا تخيب أملي، واجعل مسيري هذا كفارة لما قبله من ذنوبي، ورضوانًا تضاعف به حسناتي، وسببًا لنجاح =

وحين يعاين الزائر قبر الحسين يكبّر أربعًا، ويستقبل القبلة، ثم يسلّم على الرسول وآله[1].

8 ـ هنا يصل الزائر إلى محطّة (الزيارة). والزيارة تعني قراءة نصّ يحوي عبارات السلام على الشهيد الإمام، والتذكير بفضله، وإعلان الولاء لخطّه وحزبه ومعتقده، وكذا إعلان البراءة من أعدائه، والتقرّب إلى الله بكل ذلك لنيل الثواب في الآخرة والنجاة من النار. وتختلف نصوص زيارة إمام عن آخر، أو نبي عن آخر، وهناك عدّة نصوص زيارات أحيانًا للإمام الواحد، كما هناك نصوص زيارات جامعة لكل الأئمة الإثني عشر.

ونص الزيارة يُقرأ أيضًا عن بُعد، في المناسبات الدينية وغيرها، فالشيعة أينما كانوا من هذا الكون يتوجهون في تلك المناسبات لزيارة النبي ﷺ وعلي والحسين وفاطمة والأئمة الآخرين عليهم السلام عن بعد، فهم

= طلباتي، وطريقًا لقضاء حوائجي يا أرحم الراحمين. اللهم صل على محمد وآل محمد، واجعل سعيي مشكورًا، وذنبي مغفورًا وعملي مقبولًا، ودعائي مستجابًا، انك على كل شيء قدير. اللهم إني أردتك فأردن، وأقبلت بوجهي إليك فلا تعرض عني، وقصدتك فتقبل مني، وان كنت لي ماقتًا فارض عني، وارحم تعرضي اليك، ولا تخيبني يا أرحم الراحمين). المصدر السابق، ص 101 ـ 103.

(1) حينها يقرأ الزائر: (اللهم أنت السلام، ومنك السلام، وإليك يرجع السلام، يا ذا الجلال والاكرام. السلام على رسول الله أمين الله على وحيه وعزائم أمره، الخاتم لما سبق والفاتح لما استقبل، والمهيمن على ذلك كله، وعليه السلام ورحمة الله وبركاته. السلام على أمين الله، أمير المؤمنين عبد الله وأخي رسول الله، الصديق الاكبر والفاروق الاعظم، سيد المسلمين، وامام المتقين، وقائد الغر المحجلين. السلام على الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة من الخلق أجمعين السلام على أئمة الهدى الراشدين. السلام على الطاهرة الصديقة فاطمة سيدة نساء العالمين. السلام على ملائكة الله المنزلين، السلام على ملائكة الله المردفين، السلام على ملائكة الله المسومين، السلام على ملائكة الله الزوارين، السلام على ملائكة الله المنزلين، السلام على ملائكة الله الذين هم في هذا المشهد باذن الله مقيمون). المصدر السابق، ص 104 ـ 105.

يديرون وجوههم باتجاه الكعبة، أو باتجاه جهة دفن الإمام، حسب موقع الزائر، وتتلى بعدها نصوص الزيارة عن بعد.

ولكن طقس الزيارة لمن هو في كربلاء أو غيرها، يستلزم الكثير مما قلناه آنفًا، خصوصًا بالنسبة إلى أولئك الآتين من بلدان بعيدة، إذ غالبًا ما يلتزمون بتفاصيل الطقوس، وهي أحيانًا تحوي زيادة عمّا ذكرناه (مثلًا طلب الإذن للدخول إلى المشهد: أأدخل يارسول الله، أأدخل يا ولي الله، أأدخل يا ملائكة الله الحافّين بالقبر الشريف؟) ثم يدخل الزائر ويؤدي طقسه.

أما كيفية قراءة نصّ الزيارة، وطبيعة النصّ في محتواه، فسنناقشه لاحقًا.

9 ـ وبعد أن يفرغ الزائر من قراءة نص زيارة الإمام علي عليه السلام، تتواصل العملية الطقوسية في أفعال وأقوال أخرى من بينها:

* الانكباب على القبر لتقبيله.

* وأن يضع الزائر خدّه الأيمن ثم الأيسر على القبر. فإذا فرغ قام الزائر من حينه فصلى ركعتي الزيارة عند الرأس، بحيث يقرأ في الأولى سورتي الفاتحة والرحمن، وفي الثانية الفاتحة ويس.

* يعقبها مباشرة (تسبيح الزهراء).

* يستغفر بعدها الزائر الله ويسجد له شاكرًا ويقول: (اللهم إليك توجّهت، وبكَ اعتصمت، وعليك توكلت. اللهم أنت ثقتي ورجائي فاكفني ما أهمني وما لا يهمني، وما أنت أعلم به مني. عزّ جارك، وجلّ ثناؤك، ولا إله غيرك، صلّ على محمد وآل محمد وقرّب فرجهم).

* ثم يضع خدّه الأيمن على الأرض ويقول: (اللهم ارحم ذلّي بين يديك، وتضرعي إليك..الخ).

* ثم يضع خدّه الأيسر ويقول: (لا إله إلا أنت حقًا حقًا، سجدتُ لكَ يا ربّ تعبّدًا ورقًا، اللهم إن عملي ضعيفٌ فضاعفهُ لي يا كريم يا كريم يا كريم).

* ثم يعود إلى السجود شاكرًا الله مائة مرة: شكرًا لله، شكرًا لله.

* ثم يصلّي أربع ركعات حسب تفصيل الركعتين السابقتين.

* ثم يسبّح الله (تسبيح الزهراء).

* يليه الاستغفار والدعاء بما يريده الزائر.

* ثم التحوّل إلى رجلي الضريح، حيث يقف الزائر ويقرأ:

«السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته. أنت أول مظلوم وأول مغصوب حقّه، صبرتَ واحتسبتَ حتى أتاك اليقين، أشهد أنك لقيت الله وأنت شهيد، عذّب الله قاتلك بأنواع العذاب. جئتكَ زائرًا عارفًا بحقّك، مستبصرًا بشأنك، معاديًا لأعدائك، ألقى على ذلك ربّي إن شاء الله، ولي ذنوبٌ كثيرة فاشفع لي عند ربك، فإنّ لكَ عند الله مقامًا معلومًا، وجاهًا وشفاعة، وقد قال الله ﷻ: ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون. صلى الله عليك وعلى روحك وبدنك، وعلى الأئمة من ذريتك، صلاة لا يحصيها إلاّ هو، وعليكم أفضل السلام ورحمة الله وبركاته»[(1)].

أما في كربلاء، فحين يفرغ الزائر من قراءة نصّ الزيارة، فإنه يقوم بالعديد من الأفعال والأقوال والأدعية على النحو التالي:

* يرفع الزائر يديه إلى السماء متوجهًا إلى الله، وهو لايزال عند القبر، فيقرأ:

«اللهم ترى مكاني، وتسمع كلامي، وترى مقامي وتضرّعي، وملاذي بقبر وليّك وحجتك وابن نبيك، وقد علمتَ يا سيدي حوائجي، ولا يخفى عليكَ حالي. وقد توجّهتُ إليكَ بابن رسولك، وحجّتك وأمينك، وقد أتيتكَ متقرّبًا به إليك وإلى رسولك، فاجعلني عندكَ وجيهًا في الدنيا والآخرة ومن المقربين، فأعطني في زيارتي أملي، وهبْ لي مناي، وتفضّل عليّ بسؤلي ورغبتي، واقضِ لي حوائجي، ولا تردّني خائبًا، ولا تقطع رجائي، ولا تخيّب دعائي..»[(2)].

---

(1) المصدر السابق، ص 83 ـ 84.

(2) المصدر السابق، ص 111 ـ 112.

* بعدها ينكبّ الزائر على قبر الحسين عليه السلام ويقرأ:

«السلام عليك يا حجّة الله وابن حجته، أشهد أنكَ حجّة الله وأمينه، وخليفته في عباده، وخازن علمه، ومستودع سرّه، بلّغتَ عن الله ما أُمرتَ به، ووفيتَ وأوفيتَ، ومضيتَ على يقين شهيدًا وشاهدًا ومشهودًا. أنا يا مولاي وليّك اللائذ بكَ في طاعتك، ألتمسُ ثباتَ القدم في الهجرة عندكَ، وكمال المنزلةِ في الآخرة بك. أتيتكَ ـ بأبي وأمي ونفسي ومالي ـ وولدي زائرًا، بحقّكَ عارفًا متبّعًا للهدى الذي أنتَ عليه، موجبًا لطاعتك، مستيقنًا فضلك، مستبصرًا بضلالةِ من خالفك، عالمًا به، متمسكًا بولايتك وولاية آبائك وذريتك الطاهرين، ألا لعنَ اللهُ أمّةً قتلتكم وخالفتكم، وشهدتكم فلم تجاهد معكم، وغصبتكم حقّكم. أتيتكَ يابن رسول الله مكروبًا، وأتيتكَ مغمومًا، وأتيتكَ مفتقرًا إلى شفاعتك، وأنا زائركَ ومولاكَ وضيفكَ النازل بكَ والحالّ بفنائك، وليَ حوائجُ من حوائج الدنيا والآخرة، بكَ أتوجّه إلى الله في نجحها وقضائها. فاشفعْ لي عند ربك وربي في قضاء حوائجي كلّها، وقضاء حاجتي العظمى التي ان أعطانيها لم يضرّني ما منعني، وإنْ منعنيها لم ينفعني ما أعطاني: فكاكَ رقبتي من النار..»(1).

* ثم يرفع الزائر رأسه عن القبر فيشكر الله على أن جعله من زوار ابن نبيه، ورزقه معرفة فضله، والإقرار بحقّه، والشهادة بطاعته، ثم يسلّم مرّة أخرى على الحسين عليه السلام، ويلعن قاتليه وخاذليه وسالبيه. يلعن من رماه وطعنه، ومن أعان عليه وسار لقتاله، ومن منعه شرب ماء الفرات، ومن دعاه ثم خذله، وكذلك معاوية ويزيد: (لعن الله ابن آكلة الأكباد، ولعن الله ابنه الذي وَتَرَكَ، ولعن الله أعوانهم وأتباعهم وأنصارهم ومحبيهم، ومن أسّس لهم، وحشا قبورهم نارًا)(2).

* ثم يتجه الزائر نحو القبلة، ويرفع يديه إلى السماء داعيًا:

«اللهم من تهيّأ وتعبّأ وأعدّ واستعدّ لوفادة إلى مخلوق رجاء رفده وجائزته، ونوافله وفواضله وعطاياه، فاليكَ ياربّ كانت تهيئتي وإعدادي

(1) المصدر السابق، ص 212 ـ 213.

(2) المصدر السابق، ص 213 ـ 214.

واستعدادي وسفري، وإلى قبر وليّك وفدتُ، وبزيارته إليك تقرّبت، رجاء رِفْدِكَ وجوائزك ونوافلك وعطاياك وفواضلك. اللهم وقد رجوت كريم عفوك، وواسع مغفرتك، فلا تردّني خائبًا. فإليكَ قصدتُ، وما عندك أردتُ، وقبر إمامي الذي أوجبت عليّ طاعته زرتُ، فاجعلني به عندك وجيهًا في الدنيا والآخرة، وأعطني به جميع سؤلي، واقضِ لي به جميع حوائجي، ولا تقطع رجائي، ولا تخيّب دعائي، وارحم ضعفي وقلّة حيلتي، ولا تكلني إلى نفسي، ولا إلى أحدٍ من خلقك»[1].

* وبعد الدعاء هذا يصلي الزائر ركعتين عند موضع الرأس، بالكيفية التي أُشير اليها آنفًا.

* يليها قراءة تسبيح الزهراء عليها السلام، ثم الاستغفار كثيرًا عن الذنوب.

* ثم يرفع الزائر يديه داعيًا الله مرة أخرى:

«اللهم إنا أتيناه مؤمنين به، مسلّمين له، معتصمين بحبله، عارفين

---

(1) ومما جاء في الدعاء: (مولاي فقد أفحمتني ذنوبي، وقطعت حجتي، وابتليت بخطيئتي، وارتهنت بعملي، وأوبقت نفسي، ووقفتها موقف الاذلاء المذنبين المجترئين عليك التاركين أمرك، المغترين بك، المستخفين بوعدك، وقد أوبقني ما كان من قبح جرمي وسوء نظري لنفسي، وارحم تضرعي وندامتي، وأقلني عثرتي وارحم عبرتي، واقبل معذرتي، وعد بحلمك على جهلي، وباحسانك على اساءتي، وبعفوك على جرمي، فاليك أشكو ضعف عملي، فارحمني يا أرحم الراحمين. اللهم اغفر لي فاني مقر بذنبي، معترف بخطيئتي، وهذه يدي وناصيتي أستكين بالفقر مني يا سيدي، فاقبل توبتي، ونفس كربي، وارحم خشوعي وخضوعي وأسفي على ما كان مني، ووقوفي عند قبر وليك وذلي بين يديك، فأنت رجائي ومعتمدي، وظهري وعدتي، فلا تردني خائبًا، وتقبل عملي، واستر عورتي، وآمن روعتي، ولا تخيبني، ولا تقطع رجائي من بين خلقك يا سيدي. اللهم قد قلت في كتابك المنزل على نبيك صلى الله عليه وآله: ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين. يا رب وقولك الحق، وأنت الذي لا تخلف الميعاد، فاستجب لي يا رب، فقد سألك السائلون وسألتك، وطلب الطالبون وطلبت منك، ورغب الراغبون ورغبت إليك، وأنت أهل ألا تخيبني ولا تقطع رجائي، فعرفني الاجابة يا سيدي، واقض لي حوائج الدنيا والآخرة يا أرحم الراحمين). المصدر السابق، ص 114 ـ 115.

بحقه، مقرّين بفضله، مستبصرين بضلالة من خالفه، عارفين بالهدى الذي هو عليه. اللهم إني أُشهدك، وأُشهد من حضرَ من ملائكتك، إني بهم مؤمن، وإني بمن قتلهم كافر. اللهم اجعل لما أقول بلساني حقيقة في قلبي، وشريعة في عملي. اللهم اجعلني ممن له مع الحسين بن علي قدم ثابت، وأثبتني فيمن استشهد معه..»[1].

* وبعد الدعاء هذا يسجد الزائر، فيعلن ولاءه وانتماءه إلى فكر وإلى تسلسل قيادة وإلى هوية، وعداءه لمن عاداها جميعًا، فيقول في سجوده:

«اللهم إنّي أُشهدكَ، وأُشهدُ ملائكتكَ وأنبياءكَ ورسلكَ وجميع خلقك: أنّكَ أنتَ الله لا إله إلاّ أنتَ ربّي، والإسلام ديني، ومحمد نبيي، وعليّ إمامي، والحسن، والحسين، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى، ومحمد بن علي، وعلي بن محمد، والحسن بن علي، والخلف الباقي، عليهم أفضل الصلوات، أئمتي، بهم أتولّى، ومن عدوهم أتبرّأ. اللهم إني أنشدك دم المظلوم ـ ثلاثًا ـ، اللهم إني أنشدك بإيوائك على نفسك لأوليائك لتظفرنهم بعدوّكَ وعدوّهم، أن تصلّي على محمد وعلى المستحفظين من آل محمد، اللهم إني أسألكَ اليُسرَ بعد العسر ـ ثلاثا»[2].

* بعدها يضع الزائر خدّه الأيمن على الأرض ويقرأ هذا الدعاء ثلاث مرات: (يا كهفي حين تعييني المذاهب، وتضيقُ الأرض بما رحبت، ويا بارئ خلقي رحمة بي وقد كان عن خلقي غنيًّا. صلّ على محمد وآل محمد وعلى المستحفظين من آل محمد).

* ثم يضع الزائر خدّه الأيسر على الأرض ويقول: (يا مذلّ كلّ جبّار، ومعزّ كلّ ذليل، صلِّ على محمد وآل محمد، وفرِّج عني..).

* على أن يعود الزائر بعد تعفير الخدّين، إلى السجود وشكر الله مائة مرّة، ثم دعاء الله فيما يسأله من حوائج[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 116 ـ 117.

(2) المصدر السابق، ص 117.

(3) المصدر السابق، ص 118.

د ـ طقوس الوداع

وهي تحوي أفعالًا وأقوالًا تعيد تأكيد الولاء لآل البيت وحقّهم وإعلان العداء لأعدائهم، وتشمل الأقوال والأفعال التالي:

* الوقوف على القبر بالوضعية نفسها التي وقف فيها الزائر في بداية زيارته، فيستقبل القبر بوجهه، ويجعل القبلة بين كتفيه. وبالطبع لا بدّ أن يكون قد اغتسل ولبس من أطهر ثيابه.

* عند قبر الإمام علي يقرأ سلامًا للإمام، مؤكدًا إيمانه بالرسل، ويشهد الله في مماته كما في حياته أنكم الأئمة، وأشهد أن من قتلكم في أسفل درك الجحيم. وأشهد أنّ من حاربكم لنا أعداء، ونحن منهم براء، وأنهم حزب الشياطين... اللهم.. لا تجعل هذا آخر العهد من زيارته، فان جعلته فاحشرني مع هؤلاء الأئمة المسلمين. اللهم وذلّل قلوبنا لهم بالطاعة والمناصحة والمحبّة، وحسن المؤازرة والتسليم)[1].

* أما ما يقوله الزائر عند وداع الحسين عليه السلام فهو:

«السلام عليك يا وليّ الله، السلام عليك يا أبا عبد الله، أنتَ لي جُنّة من العذاب، وهذا أوان انصرافي غير راغب عنك، ولا مستبدل بكَ سواكَ، ولا مؤثر عليكَ غيركَ، ولا زاهدٍ في قربك.. فكنْ لي شافعًا يوم حاجتي وفقري وفاقتي... أسأل الله الذي قدّر وخلق أن ينفّس بكم كربي، وأسأل الله الذي قدر علي فراق مكانك أن لا يجعله آخر العهد مني ومن رجوعي، وأسأل الله الذي أبكى عليك عينيّ أن يجعله سندًا لي، وأسأل الله الذي نقلني إليك من رحلي وأهلي أن يجعله ذخرًا لي، وأسأل الله الذي أراني مكانك وهداني للتسليم عليك ولزيارتي إياك أن يوردني حوضكم، ويرزقني مرافقتكم في الجنان مع آبائك الصالحين»[2].

* وبعدها يضع الزائر خده الأيمن مرة والأيسر أخرى على القبر ويدعو الله بما شاء.

---

(1) المصدر السابق، ص 86 ـ 87.

(2) المصدر السابق، ص 127 ـ 128.

* ويخرج الزائر فلا يولي وجهه عن القبر حتى يغيب عن المعاينة.

* وأخيرًا عند الباب الخارجي يقف متوجّهًا إلى القبلة ويقرأ دعاءً مطوّلًا، يسأل الله فيه أن يتقبّل عمله ويرضى عنه، ويغفر ذنبه، ويلبّي حوائجه كلها دنيًا وآخرة:

«..ولا تجعلني أخيب وفدك وزوّار ابن نبيك، وأعذني من الفقر، ومواقف الخزي في الدنيا والآخرة. واقلبني مفلحًا منجحًا مستجابًا لي بأفضل ما ينقلب به أحد من زوّار أوليائك، ولا تجعله آخر العهد من زيارتهم، وان لم تكن استجبتَ لي، وغفرتَ لي، ورضيتَ عني، فمن الآن فاستجب لي، واغفر لي، وارض عني قبل أن تنأى عن ابن نبيك داري، فهذا أوان انصرافي، ان كنت أذنت لي غير راغب عنك ولا عن أوليائك، ولا مستبدل بك ولا بهم. اللهم احفظني من بين يدي، ومن خلفي، وعن يميني، وعن شمالي حتى تبلغني أهلي، فإذا بلغتني فلا تتبرأ منّي، وألبسني وإيّاهم درعكَ الحصينة، واكفني مؤونة جميع خلقك..»[1].

هـ: قراءة في نصّ الزيارة

في مشهد الإمام علي عليه السلام، يقف الزائر عند القبر ويستقبله بوجهه جاعلًا القبلة بين كتفيه، ثم يبدأ بقراءة نص الزيارة، وغالبًا ما يقرأ بصوت حزين، وتتخلّله شحنات من العاطفة والبكاء والروحانية، فيستحضر النصُّ تاريخًا حيًّا في القلوب والأذهان، ويعيش فيه الزائرون وهم يستمعون للنص أو يقرأونه فرادى وكأن الرمز (الإمام علي) حاضرٌ بينهم، مؤكدين على ولائه معترفين بأحقيته في الخلافة، معدّدين فضائله التي لا تحصى ولا يستطيع أحدٌ من الصحابة أن ينال معشارها:

«السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، السلام عليك يا وليّ الله، السلام عليك يا حبيب الله، السلام عليك يا صفوة الله، السلام عليك يا عمود الدين، السلام عليك يا وصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله خاتم النبين، السلام عليك يا سيّد الوصيين، السلام عليك يا حجة الله على الخلق

(1) المصدر السابق، ص 130 ـ 132.

أجمعين، السلام عليك أيها النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه مسؤولون، السلام عليك أيها الصدّيق الأكبر، السلام عليك أيها الفاروق الأعظم، السلام عليك يا أمين الله، السلام عليك يا خليل الله وموضع سرّه وعيبة علمه وخازن وحيه. بأبي أنت وأمي يا أمير المؤمنين... أشهد أنك بلّغتَ عن رسول الله ﷺ ما حُمّلت، ورعيتَ ما استُحفظت، وحَفظتَ ما استُودعت، وحلّلتَ حلال الله، وحرّمتَ حرام الله، وأقمتَ أحكام الله ولم تتعدّ حدود الله، وعبدتَ الله مخلصًا حتى أتاك اليقين. أشهد أنك أقمت الصلاة، وآتيت الزكاة، وأمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر، واتبعتَ الرسول، وتلوتَ الكتاب حق تلاوته، وجاهدتَ في الله حقّ جهاده، ونصحتَ لله ولرسوله، وجُدتَ بنفسكَ صابرًا محتسبًا، وعن دين الله مجاهدًا، ولرسوله ﷺ موقيًا، ولما عند الله طالبًا، وفيما وعد الله راغبًا، ومضيت على الذي كنتَ عليه شهيدًا، فجزاك الله عن رسوله ﷺ وعن الإسلام وأهله أفضل الجزاء».

ثم تبدأ الزيارة في تقرير البراءة من مخالفي الإمام علي وظالميه:

«لعن الله من خالفك، ولعن الله من ظلمك، ولعن من افترى عليك وغصبك، ومن قتلك، ولعن من بايع على قتلك، ولعن من بلغه ذلك فرضي به، أنا إلى الله منهم براء، لعن الله أمّة خالفتك، وأمّة جحدت ولايتك، وأمّة تظاهرت عليك، وأمّة قتلتك، وأمّة حادت عنك وخذلتك... اللهم العن قتلة أنبيائك وأوصياء أنبيائك، واصلهم حرّ نارك... أسألك أن تصلي على محمد وآل محمد، وأن تجعل لي لسان صدق في أوليائك، وتحبّب إليّ مشاهدهم حتى تلحقني بهم وتجعلني لهم تبعًا في الدنيا والآخرة يا أرحم الراحمين».

بعدها يقترب الزائر من موضع رأس الشهيد فيسلّم عليه ويقرأ نصًّا آخر من الزيارة فيه تكرار لما جاء آنفًا، وفيه:

«أتيتك وافدًا لعظيم حالك ومنزلتك عند الله، وعند رسوله صلى الله عليه وعلى أهل بيته. أتيتك متقرّبًا إلى الله تعالى بزيارتك في خلاص نفسي، متعوّذًا من نار استحقها مثلي بما جنيتُ على نفسي، أتيتكَ انقطاعًا إليك والى ولدك الخلف من بعدك على الحق، فقلبي لكم مسلّم، وأمري

لكم متّبع، ونصرتي لكم معدّة. أنا عبد الله ومولاك في طاعتك، الوافد اليك، ألتمس بذلك كمال المنزلة عند الله. وأنت يا مولاي من أمرني الله تعالى بصلته، وحثّني على برّه، ودلّني على فضله، وهداني لحبّه ورغّبني في الوفادة إليه، وألهمني طلب الحوائج عنده. أنتم أهل بيت لا يشقى من تولاكم، ولا يخيبُ من أتاكم، ولا يخسرُ من يهواكم، ولا يسعدُ من عاداكم، لا أجدُ أحدًا أفزعُ إليه خيرًا لي منكم، أنتم أهل بيت الرحمة، ودعائم الدين، وأركان الأرض، والشجرة الطيبة».

ويتأكّد النص الولائي بعدها حين يتوجّه الزائر إلى الله قائلًا:

«اللهم لا تخيّب توجهي إليك برسولك وآل رسولك واستشفاعي بهم. اللهم مننتَ عليّ بزيارة مولاي أمير المؤمنين وولايته ومعرفته فاجعلني ممن ينصره وينتصر به... اللهم إني أحيا على ما حيى عليه مولاي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه وعلى ذريته الطاهرين، وأموت على ما مات عليه علي بن أبي طالب صلوات الله عليه وعلى ذريته الطاهرين»[1].

أما زيارة الإمام الحسين، فلها طقوس متشابهة، ولكن نصّ الزيارة مختلف. حيث يورد صاحب المزار زيارة اعتاد الشيعة تسميتها بـ (زيارة وارث)، حيث تبدأ بالسلام على الحسين عليه السلام باعتباره وارث الإنبياء جميعًا، كما هو وارث أبيه وأخيه الحسن. ثم يأتي النص فيقول:

«السلام عليك أيها الصدّيق الشهيد، السلام عليك أيها الوصيّ البرّ التقي، السلام عليك وعلى الأرواح التي حلت بفنائك وأناخت برحلك، السلام على ملائكة الله المحدقين بك. أشهد أنك أقمت الصلاة، وآتيت الزكاة، وأمرت بالمعروف، ونهيت عن المنكر، وتلوت الكتاب حق تلاوته، وجاهدت في الله حق جهاده، وصبرت على الأذى في جنبه، وعبدته مخلصًا حتى أتاك اليقين».

ثم يأتي النص إلى إعلان البراءة من أعداء الإمام الحسين، مشيرًا إلى من خذله، وأعان على قتله، والى يزيد بن معاوية الذي هدم الكعبة:

(1) المصدر السابق، ص 78 ـ 82.

«لعن الله أمّة ظلمتك، وأمّة قاتلتك، وأمّة أعانت عليك، وأمّة خذلتك، وأمّة دعتك فلم تجبك، وأمّة بلغها ذلك فرضيت به، وألحقهم بدرك الجحيم. اللهم العن الذين كذّبوا رسلك، وهدموا كعبتك، واستحلّوا حرمك، وألحدوا في البيت الحرام، وحرّفوا كتابك، وسفكوا دماء أهل بيت نبيك، وأظهروا الفساد في أرضك، واستذلّوا عبادك المؤمنين. اللهم ضاعف لهم العذاب الأليم، واجعل لي لسان صدق في أوليائك المصطفين، وحبّبْ إليّ مشاهدهم، وألحقني بهم، واجعلني معهم في الدنيا والآخرة يا أرحم الراحمين»[1].

بعد هذا يضع الزائر يده اليسرى على القبر، ويتواصل النص، فتأتي الزيارة بكلام ذي معنى بليغ يتصل بنصرة الحسين عليه السلام بعد استشهاده وكيفيّة ذلك، كما له علاقة ببعض الطقوس الشيعية الأخرى، فيفسّر بعضًا من معانيها وأهدافها:

«السلام عليك يا بن رسول الله، إن لم تكن أدركت نصرتك فهاأنذا وافد إليك... قد أجابك قلبي وسمعي وبصري وبدني ورأيي وهواي على التسليم لك، وللخَلَف الباقي من بعدك، والأدلاء على الله من وُلْدِكَ. فنصرتي لكم معدّة حتى يحكم الله بأمره وهو خير الحاكمين»[2].

بعدها يرفع الزائر يده إلى السماء ويقرأ في نصّ الزيارة ما يؤكد قيمة استشهاد الحسين، وأهداف ثورته العظيمة:

«اللهم إني أُشهدك أن هذا القبر قبر حبيبك، وصفوتك من خلقك، الفائز بكرامتك، أكرمته بالشهادة، وأعطيته مواريث الأنبياء، وجعلته حجّة لك على خلقك، فأعذر في الدعاء، وبذل مهجته فيك ليستنقذ عبادك من الضلالة والجهالة والعمى والشك والارتياب إلى باب الهدى والرشاد»[3].

ثم يضع الزائر يده اليسرى على القبر ويقرأ:

---

(1) المصدر السابق، ص 106 ـ 107.

(2) المصدر السابق، ص 107.

(3) المصدر السابق، ص 107 ـ 108.

«بأبي أنت وأمي، ما أجلّ مصيبتك وأعظمها عند الله وعند رسول الله، وأنبياء الله، وعند شيعتك... وأشهد أنك الإمام الراشد الهادي، هديتَ وقمتَ بالحقّ، وعملت به. وأشهد أن طاعتك مفترضة... وأشهد أنك والأئمة من أهل بيتك كلمة التقوى، وباب الهدى، والعروة الوثقى، والحجّة على أهل الدنيا. وأشهد الله وملائكته وأنبياءه ورسله إني بكم مؤمن، ولكم تابعٌ في ذات نفسي، وشرائع ديني، وخواتيم عملي، ومنقلبي إلى ربي. وأشهد أنك أديتَ عن الله وعن رسوله صادقًا، وقلت أمينًا، ونصحت لله ولرسوله مجتهدًا، ومضيت على يقين، لم تؤثر ضلالًا على هدى، ولم تملْ من حق إلى باطل..»[1].

ويتواصل نصّ الزيارة بعاطفة أشدّ:

«أتيتكَ يا مولاي وافدًا إليك إذ رغب عن زيارتك أهلُ الدنيا، وإليكَ كانت رحلتي، ولكَ عبرتي وصرختي، وعليكَ أسفي، ولكَ نحبتي وزفرتي، وعليكَ تحيتي وسلامي، ألقيتُ رحلي بفنائك مستجيرًا بك وبقبرك مما أخاف من عظيم جرمي... وقد توجهت إلى ربي بك يا سيدي في قضاء حوائجي ومغفرة ذنوبي، فلا أخيبنَّ من بين زوارك»[2].

و ـ التطور اللاحق للزيارات

ما أوردناه من استعراض لتفاصيل طقس (الزيارة) يشير إلى حقيقة أن الطقس هذا لا بدّ أن يكون تطوّر خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حتى صارت تكتب الكتب وتؤلف شارحة إيّاه مفصّلة في الأقوال والأفعال، وهي كتب ازدادت فيما بعد، وصار بين يدي الزوّار اليوم العديد منها، يحملونها معهم إلى النجف وكربلاء وسامراء والكاظمية وقم والمدينة المنورة ومكة المكرمة ومشهد والسيدة زينب/ دمشق وغيرها. إلا أننا هنا نريد أن نشير إلى بعض الملاحظات حول الأمر:

أولاً ـ بعض تفاصيل طقوس الزيارة التي أوردناها غير ممكنة التطبيق

(1) المصدر السابق، ص 109 ـ 110.

(2) المصدر السابق، ص 110 ـ 111.

نظرًا إلى التطورات التي حدثت على الضرائح. فلم يعد بالإمكان مثلًا لمسُ القبر، فقد تحول إلى ضريح محاط بسياج من الفضة، ولم يعد بالإمكان دائمًا الوقوف في أمكنة محدّدة من القبر، نظرًا إلى ازدياد أعداد الزائرين. ثم إنه ليس من الضروري ممارسة كل تفاصيل الطقس، فهي ليست ملزمة، فأكثر الزوّار يؤدّون طقوس الزيارة بصورة مختصرة جدًّا، حتى الزيارة الرئيسية نفسها، هناك نسخ متعدّدة منها مختصرة، وكذا الأفعال وما يقرأ من سور في الصلاة. وهذا لا يقلل من أهمية الطقس ولا قيمته المعنوية، فمن أراد الإطالة يمكنه فعل ذلك، ومن أراد الاختصار فيمكن فعل ذلك أيضًا.

ثانيًا ـ كما لاحظنا فإن طقس الزيارة بتعقيده الذي أشرنا إليه وهو لمّا يزل في قرونه الأولى (القرن الرابع الهجري) يتضمّن تجربة فريدة في نوعها، تجربة روحية تعبدية وسياسية عميقة الأثر، نظرًا إلى طول مدّتها، والعقبات التي تحول دون قيام الكثيرين بها. إنها دورة في التربية الدينية، وفي غرس المعتقد والولاء، وفي تعزيز الهوية من خلال الممارسة المشتركة للطقس، وفي إعلان التحدّي السياسي من مركز الثورة (كربلاء عند قبر الإمام الحسين) ومن محور التشيّع في النجف ورائده (الإمام علي). فلا غرو إذن أن تتخذ صفة الزيارة طابعًا سياسيًا. فكل الناقمين على السلطات القائمة كانت تخشى من تجمّع الشيعة عند كربلاء بالذات، فهي لا ترى في الزيارة شأنًا تعبديًا محضًا، بل تجمّعًا سياسيًا عقديًا يحمل منظومة مختلفة من التفكير والفكر، ومنظومة مناقضة لمنطق السلطة وأحقيّة القائمين بالحكم وشرعيته. فلا عجب والحال هذه أن يكون قبر الحسين عليه السلام هدفًا للسلطات، فتمنع زيارته، وتدمّر قبره وتجري عليه الماء لمحوه، أو تدمّر القباب التي عليه فتستهدف من حين لآخر (كما حدث من قبل الوهابيين في القرن التاسع عشر الميلادي). ولا عجب أيضًا أن تكون مواسم الزيارة حاوية لتحدّي سلطات المركز.

ثالثًا ـ أما ماذا حدث من تطور بين القرن الرابع وحتى اليوم في موضوع طقوس الزيارة فأمرٌ قليل لم يغير من التقعيد القائم، ولكن نلحظ التغيير في عدّة مسائل:

المسألة الأولى ـ إن طقوسية زيارة الإمام الحسين سُحبت على كل الأئمة ﷺ، وأبناء وحفدة الأئمة، في أي أرض كانوا، أي إن طقوسية الزيارة لم تكن محصورة في قتلى كربلاء من الإمام الحسين وإخوته وأنصاره، وإنما لما عداها، فحدث تفصيل لزيارات الأئمة الآخرين وكل الأولياء والأنبياء، ولن تجد قبرًا إلا وضع له نص زيارة بصورة أو أخرى. إن حالة التطقيس زادت واتسعت مكانيًا وشخصانيًا. ومن الواضح أن العهد الصفوي شهد انتشارًا مقصودًا في نشر الطقوسية على مساحة واسعة وأكّدها.

المسألة الثانية ـ تعمير وتذهيب المقامات والمشاهد، وأثرها في جلب الزوار أكثر وأكثر. فعلى مدى التاريخ، اهتمّ الشيعة بمقامات أئمتهم الدينية، فبنوها واسعة وعلى أفضل طراز، ثم دخل على قبابها التذهيب في مراحل متأخرة في القرن التاسع عشر الميلادي، الأمر الذي كان له ولا يزال أثرٌ كبير في نفوس الزوّار، وفي تأكيد الحالة الطقوسية. فتلك المقامات بفنّها المعماري الهندسي الراقي، حيث اللمسات الفنيّة الإيرانية والتركية الجميلة، والآيات الكريمة بخطوط مختلفة نسخية وغيرها والمحيطة بالقبب والأروقة، تعطي المكان سحرًا جماليًا وأثرًا نفسيًا وهيبة للمقام ومن يقطنه ـ الإمام. وموضوع تذهيب القبب أمرٌ مستحدث في التراث الفني الإسلامي، فيما يبدو، وهناك القليل من المساجد والمعابد الدينية في كلّ الدنيا التي تستخدم الذهب (المسجد الأقصى، والمعبد الذهبي للسيخ كأمثلة). ولكن هناك دالّة ما على هذا الاستخدام، الذي لا يُعلم من أين جاءت فكرته، وهي أن الأئمة ﷺ، وخصوصًا علي ﷺ، وهو المكنّى بأبي تراب، يقرنون بالذهب النفيس مقابل المعادن الأخرى. قال الشاعر:

عليّ التبر والعسل المصفّى   وباقي الناس كلّهمُ ترابُ

المسألة الثالثة ـ لقد رأينا كيف تحوّلت قبور الأئمة والأولياء ـ سواء بالنسبة إلى الشيعة أو غيرهم ـ إلى مساجد تزار، وما يرافقها من طقوس قرأنا بعضًا منها آنفًا. لكن منذ القرن الرابع الهجري حدثت تطورات أيضًا. فعلى سبيل المثال: تطور إلى جانب الزيارة مسألة (المضيف) وكأن معناها وغرضها له جذور قبلية، فهناك مكان يستقبل

الزوار ويقدّم لهم وجبة طعام واحدة مجانيّة، يتبركون بها من جهة، وتسدّ رمق الجياع من جهة أخرى. وعادة ما يكون الإنفاق على المضيف من قبل الميسورين وإدارة المقام، وهناك أناس يتبرعون من أنفسهم فيطبخون ويوزعون الأطعمة والأشربة في المناسبات الدينية، كما هو مشاهد هذه الأيام في الفضائيات. وفي بعض المقامات تطوّر تنظيمها فصارت توزّع على شكل (كوبونات) لتناول وجبة مجانية.

وفي موضوع الأطعمة، تطوّر إلى جانب طقس الزيارات مسألة النذورات إلى أحد الأئمة، أحيانًا على شكل مال يرمى عند الضريح، ليأخذه القائمون ويصرفوه على المقام، وفي بعض الحالات ـ كما في حكم صدام حسين ـ تذهب إلى جيوب المسؤولين. أما في إيران فيصرف منها على المقام، وأحيانًا يخرج الصرف عن ذلك النطاق إلى تعمير المدن وغيرها.

وفي أحيان أخرى، هناك نذورات تقدم بشكل عيني كطعام يقدم في مناسبات محددة، فهذا يتبرع بذبح عدد من الخراف في يوم عاشوراء أو في الأربعين أو غيره: (نذر لله عليّ إن شافاني الله لأذبحنّ عشرين خروفًا وأوزّعها على المحتاجين يوم عاشوراء). وهذه النذور يساهم فيها في كثير من الأحيان عدد من الموسرين من غير الشيعة أيضًا ويقدّمون تبرعاتهم العينية لمزارات ومقامات أو مناسبات شيعية يعتقدون بأهميتها وتأثيرها فيهم في حياتهم. يحدث ذلك ولا يزال حتى في المناطق المتوترة طائفيًا، كما في العراق والسعودية (الأحساء خصوصًا) وفي البحرين وسوريا. وهناك اعتقادات كثيرة بالنسبة إلى بعض النذور التي تنذر لله بأسماء أشخاص محددين من الأئمة أو ذريتهم، فالنذر لسفرة (أم البنين) زوجة الإمام علي عليه السلام وأم العباس، يحقق الغرض دائمًا عند البعض: (فأم البنين لم تخذلني قط وأنالتني مرادي) كما تقول بعض النسوة، ويقال أحيانًا بأن النذر باسم الإمام الحسين ينجح في هذا الموضوع، وللعباس فإنه ينجح في موضوع آخر، وهكذا.

وعلى حاشية الطقوس الأصلية تنشأ طبقات من المزورين (نسبة إلى الزيارة) الذين يقرأون الزيارة للزوّار، فصار لهؤلاء المزورين لباس مختلف

عن غيرهم، حيث القبعة واللون الأخضر وغير ذاك. وهناك الكليدار وهي لفظة فارسية وتعني: صاحب المفاتيح ـ السدنة؛ كما سدنة الكعبة. وعلى حاشيتهم يأتي الكاشوانية (الذين يأخذون الأحذية ويحفظونها للزائرين حال دخولهم للمشهد).. ثم تطور الأمر فصار المقام يوفر عباءات لأولئك اللاتي لا يلبسن حجابًا، هذا غير طبقة خدام الحرم، بأجر أو بدون أجر، كما هي الحال في إيران، حيث يتسابق الناس من كبار العلماء وأعاظم التجار ليخدموا في مشهد الرضا مجانًا ليوم واحد وفق نظام مستحدث، وفي بعض الحالات ينتظر البعض سنوات طويلة حتى يأتيه دوره، أو يقوم بشراء دور غيره ممن سبقه. وهكذا يتوسع الطقس، وتدخل فيه التفاصيل من كل ناحية.

وهناك مسألة ذات أهمية، وهي أن مقامات الأئمة ﷺ صارت مأوى للمرضى والمكلومين وذوي العاهات المستديمة الباحثين عن (معجزة) يأتي بها صاحب المقام. ووجد إلى جانب هؤلاء كثيرون ممن يبيعون الوهم، ويقدمون الخيوط الملونة يربطها بعض الزائرين بالحلقة الفضية التي تحيط بالقبر، وكأن تلك الخيوط تشير إلى اتصال سببي بين الزائر وصاحب القبر. ولأن قليلًا أو كثيرًا من الشيعة يعيشون محنة في حياتهم اليومية، ويتعرضون لضغوط السياسة وأهلها، فإنهم يبحثون عن حلول، من بينها اللجوء إلى المقامات الدينية.. فكثرت بسبب ذلك مزاعم حدوث المعجزات خصوصًا في فترات المآسي والمحن، حيث النفوس تكون أكثر تهيؤًا لوقوعها. نقول هذا لا طعنًا في مكانة الأئمة ﷺ ومقامهم الديني، ولا نفيًا لأصل حدوث الخوارق والكرامات، التي يقف العلم حائرًا في تفسيرها، ولكن لأن هذا النوع من (المعجزات) مفتعلٌ في قليل أو كثير منه.

بالإضافة إلى هذا، فإن المراقد لاتزال تلعب دورًا في حلّ بعض الخلافات بين الأفراد، حيث يقسم عند صاحب المقام فيكون حاسمًا لبعض المنازعات. يقول الوردي بأن القبلي الريفي لديه استعداد للكذب، بل هو كثير الكذب، ويحلف بالأيمان المغلّظة. لكنه إذ يحلف بالله كاذبًا بلا مبالاة، فإنه يخشى أن يحلف عند المراقد المقدسة كذبًا لأنه يخاف من العاقبة العاجلة: مرض أو كارثة. ومن أهم المراقد التي يحلف عندها القبليون الريفيون ويقسمون عند توقيع عقود أو محالفات قبلية: مرقد

العباس بكربلاء، ومرقد السيد محمد الذي يقدّسه الشيعة والسنة وهو يقع بالقرب من مدينة بلد؛ ومرقد عبد الله بن علي جنوب قلعة صالح؛ ومرقد علي الشرقي قرب الكميت؛ ومرقد علي اليثربي بن موسى الكاظم قرب بدرة. وقد اشتهر كل مرقد بأن صاحبه له (شارة)، أي يعاقب بسرعة بالغة الذي يحلف كذبًا. وظهر المثل لديهم بأن (الإمام الذي لا يشوّر يضربه الناس بالخرق). مثلما هو العباس الذي يصفونه بأن (رأسه حار) وأن شارته سريعة لا تتأخر، ويمكن أن يتجرأ بعض القبليين بالحلف كذبًا على النبي والأئمة الكبار ولكنهم لا يتجرأون على الكذب على العباس[1].

(1) علي الوردي، **دراسة في طبيعة...**، ص 240 ـ 241.

(3)
طقوس الأدعية

تضمنت الزيارات كما رأينا عددًا غير قليل من فقرات الأدعية (جمع دعاء). الدعاء والزيارة مترابطان بشكل كبير؛ لكن هذا لا يمنع من تأكيد حقيقة أن للأدعية طقوسًا خاصة بها، وإن كان بعضها يستخدم جزءًا من طقس آخر (في الصلاة؛ أو الحج؛ أو الصوم، أو في زيارة العتبات المقدسة مثلًا). من جهة أخرى، تحوّل الدعاء من كونه (ملحقًا لطقس ديني/ شعيرة)، كأن يكون ملحقًا للصلاة، إلى أن أصبح (ملحقًا لطقس مذهبي)، كطقوس الزيارة.. إلى أن نصل إلى أن الدعاء نفسه يتحوّل إلى طقس وتلحق به ـ قبله أو بعده ـ الصلوات المستحبّة، والزيارات للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام.

كان الدعاء يُقرأ في الغالب بصورة فرديّة، ولكن في العقود الأخيرة صار الدعاء يُقرأ في كثير من الحالات جماعة، وأصبح مادّة جذب وحشد للجمهور، خصوصًا في ليالي الجُمع، وصار الشيعة يتميّزون بتجمعاتهم في الأماكن المختلطة كما في الأماكن المقدّسة، في مكة المكرمة والمدينة المنورة، حيث يتجمّعون لقراءة الأدعية، فيعلو البكاء والنشيج وطلب العفو والتوبة من الرب الرحيم.

وفي الجملة، فإن تأدية طقس الدعاء يتطلّب الوضوء، وربما حيازة كتاب يتضمن الأدعية، لمتابعة القارئ الأساس للدعاء، والاشتراك معه في قراءة بعض مقاطع الدعاء، وقد تمتدّ طقوس الدعاء لتشمل قراءة القرآن، وأداء الصلوات المستحبة، بل أحيانًا قراءة زيارة الرسول والحسين والأئمة عمومًا من بُعد[1].

---

(1) عدد ابن طاووس 18 عملًا متصلًا بطقس الدعاء: بداية الدعاء بذكر الله ـ =

ومع أن الأدعية الشيعية ذات طابع ديني روحاني صرف، إلاّ أنه يمكن أن تتحوّل إلى مادّة سياسية، أو مادة نزاع طائفي، فتجمّعات قراءة الدعاء في الأماكن المختلطة مذهبيًّا قد تغري بعض المتطرفين بإثارة المشاكل، فيعدّونها تجمّعات (شركية!) أو تجمّعات (سياسية) كما تفعل ذلك السلطات السعودية. ومما لا شكّ فيه أن هناك نصوصًا في الأدعية الشيعية يمكن اعتبارها نصوصًا سياسية كما في المقطعين الأخيرين من دعاء الافتتاح:

اَللّهُمَّ اِنّا نَرْغَبُ اِلَيْكَ في دَوْلَة كَريمَة تُعِزُّ بِهَا الاِسْلامَ وَاَهْلَهُ، وَتُذِلُّ بِهَا النِّفاقَ وَاَهْلَهُ، وَتَجْعَلُنا فيها مِنَ الدُّعاةِ اِلى طاعَتِكَ، وَالْقادَةِ اِلى سَبيلِكَ، وَتَرْزُقُنا بِها كَرامَةَ الدُّنْيا وَالاْخِرَةِ.. اَللّهُمَّ اِنّا نَشْكُو اِلَيْكَ فَقْدَ نَبِيِّنا صَلَواتُكَ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَغَيْبَةَ وَلِيِّنا، وَكَثْرَةَ عَدُوِّنا، وَقِلَّةَ عَدَدِنا، وَشِدَّةَ الْفِتَنِ بِنا، وَتَظاهُرَ الزَّمانِ عَلَيْنا، فَصَلِّ عَلى مُحَمَّد وَآلِهِ، وَاَعِنّا عَلى ذلِكَ بِفَتْح مِنْكَ تُعَجِّلُهُ، وَبِضُرٍّ تَكْشِفُهُ، وَنَصْر تُعِزُّهُ، وَسُلْطانِ حَقٍّ تُظْهِرُهُ، وَرَحْمَة مِنْكَ تَجَلِّلُناها، وَعافِيَة مِنْكَ تُلْبِسُناها.

أو كما جاء في دعاء الإمام زين العابدين لأهل الثغور[1]، أو دعائه في

= حمد الله والثناء عليه ـ الصلاة على النبي وآله ـ الاستشفاع بالأولياء والصالحين ـ الإقرار بالذنب ـ التضرّع ـ الإتيان بركعتين من الصلاة ـ عدم الاستهانة بالدعاء ـ عدم استكثار المسألة ـ علوّ الهمّة في طلب الحاجة ـ تعميم الدعاء أي شموليته لآخرين ـ كتمان السرّ في الدعاء ـ الاجتماع، أي أداؤه جماعة ـ حسن الظن بالله ـ اختيار الوقت والمكان المناسبين ـ الإلحاح على الله بالسؤال ـ وأخيرًا حليّة وإمكانية ما يُدعى به. انظر، ابن طاووس، فلاح السائل ونجاح المسائل في عمل اليوم والليلة. في:

http://www.alhikmeh.com/arabic/mktba/doa/falah/index.htm

في 5/ 3/ 2007.

(1) وقد دأب تلفزيون المنار على بثّ هذا الدعاء، خصوصًا في فترة الانتفاضة الفلسطينية الأخيرة، وأثناء حرب إسرائيل على لبنان في يوليو 2006م، ولا يزال يبث بشكل شبه يومي. ومطلع الدعاء يقول: (أَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ، وَحَصِّنْ ثُغُورَ الْمُسْلِمِينَ بِعِزَّتِكَ، وَأَيِّدْ حُمَاتَهَا بِقُوَّتِكَ، وَأَسْبِغْ عَطَايَاهُمْ مِنْ جِدَتِكَ. أَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ، وَكَثِّرْ عِدَّتَهُمْ، وَاشْحَذْ أَسْلِحَتَهُمْ، وَاحْرُسْ حَوْزَتَهُمْ، =

دفع كيد الأعداء[1]. لكن نصوص هذه الأدعيّة عامّ، بحيث لا يمكن اعتبارها موجّهة إلى سلطة قائمة بعينها وبشكل مباشر، أو تحمل تحريضًا سياسيًا من نوع ما. كما أن الأدعية تتضمن الكثير من الإشارات إلى حماية المرء من (جور السلطان) أو (شرّ السلطان) كما في دعاء أبي حمزة الثمالي، وهي تعكس واقع الشيعة السياسي التاريخي. وهناك أدعية تقال عند مقابلة السلطان، أو حين الدخول عليه، أو في حالات أخرى[2]، وهي تحكي في واقعها قصة العلاقة بين الشيعة ـ في حقب تاريخية معيّنة ـ مع سلاطين الجور. لكن كلّ هذا لا يعدو قطرة في بحر الأدعية ذات الموضوع الأساس، وهو تهذيب النفس، وترسيخ القيم، وإصلاح الذات.

منظومة الأدعية تشكّل عنصرًا متميّزًا وفاعلًا في ثقافة التشيّع، لا تجد لها نظيرًا بين المذاهب الإسلامية الأخرى، لا من حيث الكمّ، ولا من حيث المحتوى، ولا من حيث التأثير والتغلغل في الوجدان الشيعي وتأثيراتها المستمرة في تصرفات الأفراد من خلال تنسيجها في حياتهم اليومية.

وطقوس الأدعية توفّر خزّانًا روحانيًا شديد الأثر، لا من جهة (تعميق الحالة الدينية) و(ترقيق الشعور والعاطفة) و(ترسيخ قيم الإسلام ومبادئه في

= وَامْنَعْ حَوْمَتَهُمْ، وَأَلِّفْ جَمْعَهُمْ، وَدَبِّرْ أَمْرَهُمْ، وَوَاتِرْ بَيْنَ مِيَرِهِمْ، وَتَوَحَّدْ بِكِفَايَةِ مُؤَنِهِمْ، وَاعْضُدْهُمْ بِالنَّصْرِ، وَأَعِنْهُمْ بِالصَّبْرِ، وَالْطُفْ لَهُمْ فِي الْمَكْرِ).

(1) وهو دعاء كانت المنار تبثّه أيضًا بشكل يومي أثناء عدوان اسرائيل على لبنان صيف 2006، وكان كثير من الشيعة في شتى أقطار الأرض يقرأونه ملتمسين من الله العون والنصر. ومما يتضمنه الدعاء: (فَكَمْ مِنْ عَدُوٍّ انْتَضى عَلَيَّ سَيْفَ عَدَاوَتِهِ، وَشَحَذَ لِيْ ظُبَةَ مُدْيَتِهِ، وَأَرْهَفَ لِي شَبَا حَدِّهِ، وَدَافَ لِيْ قَوَاتِلَ سُمُومِهِ، وَسَدَّدَ نَحْوِي صَوَائِبَ سِهَامِهِ، وَلَمْ تَنَمْ عَنِّي عَيْنُ حِرَاسَتِهِ، وَأَضْمَرَ أَنْ يَسُومَنِي الْمَكْرُوهَ وَيُجَرِّعَنِي زُعَافَ مَرَارَتِهِ... فَابْتَدَأْتَنِي بِنَصْرِكَ، وَشَدَدْتَ أَزْرِي بِقُوَّتِكَ، ثُمَّ فَلَلْتَ لِيَ حَدَّهُ، وَصَيَّرْتَهُ مِنْ بَعْدِ جَمْعٍ عَدِيْدٍ وَحْدَهُ، وَأَعْلَيْتَ كَعْبِي عَلَيْهِ، وَجَعَلْتَ مَا سَدَّدَهُ مَرْدُودًا عَلَيْهِ، فَرَدَدْتَهُ لَمْ يَشْفِ غَيْظَهُ، وَلَمْ يَسْكُنْ غَلِيلُهُ.. الخ).

(2) ابن طاووس، المجتبى من الدعاء المجتبى، في:
http://www.alhikmeh.com/arabic/mktba/doa/almojtana/index.htm
في 5/ 3/ 2007.

النفوس).. ليس هذا فحسب، بل تلعب أيضًا دورًا هامًّا على صعيدين آخرين:

الأول ـ أنها تشكّل ملجأ نفسيًا للأفراد والمجتمع الشيعي أمام الضغوط التي يتعرضون لها، سواء تلك الناشئة من كونهم يمثلون تيارًا أقلّويًا مضطهدًا على مر التاريخ متواصلًا مع الوقت الحاضر؛ أو تلك التي تسببها ضغوط الحياة اليوميّة. في مثل هذه الأجواء لا يوجد ملجأ إلا الله، فتأتي قراءة الأدعية (بشكل فردي أو جمعي) لتشكّل من خلال الارتباط والالتجاء بالواحد الأحد وسيلة (تنفيس) داخلي للاحتقان والألم، ووسيلة استمداد للعون والصبر على تحمّل المصاعب.

والثاني ـ أن ذلك الكمّ الهائل من الأدعية وفي شتّى المناسبات الطقوسية، صار مادّة تميّز للتشيّع كمذهب وللشيعة كأتباع، الذين يرون أن بأيديهم مخزونًا روحانيًا، بل كنزًا حقيقيًا يفتقده الآخرون. ومن هنا صارت الأدعية في أحد تجلّياتها ومضامينها جزءًا من المحتوى الثقافي للهويّة الشيعية[1].

تشمل الأدعية الشيعية مساحة واسعة من الاهتمامات، ففي كل شأنٍ تقريبًا هناك دعاء، وفي كل يوم هناك (عمل من الأعمال/ دعاء وصلاة) صباحًا ومساءً؛ وعند كل أزمة، هناك أدعية خاصة بها، مهما تعدّدت الأزمات وتنوّعت المشاكل.

لنأخذ نموذج (الصحيفة السجّادية) وهو كتاب يحتوي الأدعية والأذكار التي وردت عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام. سنجد ومن خلال العناوين فقط، كم هي واسعة مساحة اهتمامها، فهي تحتوي

(1) نشير هنا، إلى أن بعض مشايخ الوهابية (والوهابية جافة بطبعها) تنبهوا أخيرًا إلى قيمة تلك الأدعية، وخشوا أن تكون مادة (اختراق مذهبي) فسطوا على جملة منها وطبعوها في كتاب تحت اسم: (كتاب الدعاء الشامل) من إعداد عبدالملك القاسم، ومنشورات دار القلم للنشر والتوزيع بالرياض، وقاموا بتوزيعه في الأماكن المقدسة في 2009م، مع بعض التحريف والتحوير في بعض الأدعية، ليظهر وكأن المنتج صناعة وهابية!

على 83 مادّة[1]. وجمع الشيعة أدعية الإمام علي أيضًا في صحيفة سمّيت (الصحيفة العلوية) وهي تتضمن 161 دعاءً[2]. كما جمع بعض الشيعة عددًا

---

(1) تبدأ بحمد الله، ثم الصلاة على رسوله وآله، ثم الصلاة على ملائكته وحملة عرشه، ثم الدعاء لمصدقي الرسل خصوصًا صحابة النبي والتابعين. وبعدها هناك دعاء الإمام لنفسه وخاصته، ودعاؤه عند الصباح والمساء، وفي المهمات، وفي الاستعاذة، وفي الاشتياق لله، وفي الاعتراف بالذنب، وفي طلب الحوائج، وفي الظلامات، وعند المرض، وفي الاستقالة، ودعاؤه على الشيطان، وفي المحذورات، وفي الاستسقاء، وإذا أحزنه أمر، وعند الشدّة، والدعاء بالعافية، ودعاؤه لأبويه، ولولده، ولجيرانه وأوليائه، ودعاؤه لأهل الثغور من المقاتلين، وفي التفرّغ لله تعالى، وإذا قتر عليه الرزق، وفي طلب المعونة من الله على قضاء الدين، ودعاؤه في صلاة الليل، وفي الاستخارة، وفي حال الابتلاء بالذنب، وفي الرضا بالقضاء، وحين يسمع الرعد، وفي شكر الله، وفي الاعتذار اليه، وفي طلب العفو منه، وفي الستر والوقاية، وحين يختم القرآن، وحين يدخل شهر رمضان، ودعاؤه يوم الجمعة وفي عيد الفطر، وفي يوم عرفة، وفي عيد الأضحى، ودعاؤه من أجل دفع كيد الأعداء، وفي التضرّع والاستكانة، وفي الإلحاح، وفي التذلّل، ولأجل كشف الهموم، وفي التسبيح، وفي تمجيد الله، وفي ذكر آل بيت النبي، وفي الصلاة على آدم، وفي الكرب والإقالة، ودعاؤه مما يحذره ويخافه، وفي التذلّل، وأدعيته السبعة في كل يوم من أيام الأسبوع، إضافة إلى خمس عشرة مناجاة لله في مختلف الحالات: مناجاة التائبين، والشاكين، والخائفين، والراجين، والراغبين، والشاكرين، والمطيعين لله، والمريدين، والمحبين لله، والمتوسلين، والمفتقرين، والعارفين، والذاكرين، والمعتصمين، والزاهدين.

(2) من بينها: ما يدعو به الإنسان في كل يوم من أيام الشهر من أول أيامه إلى الثلاثين، وما يدعو به في كل يوم من أيام الأسبوع، ودعاء المشلول، وما يقال من الدعاء قبل المسألة، وفي الملمات والشدائد، ودعاء السحر، ومنتصف شهر شعبان، وشهر شعبان نفسه، وحين رؤية الهلال، وعند الإفطار في شهر رمضان، وفي السجود، وفي الأيام العشرة الأولى من ذي الحجة، وللشفاء من السقم، ومن المرض عمومًا، وما يقال من أدعية في أمراض مخصصة كألم الرأس والبطن والأسنان، وعسر الولادة، والصرع، والحمّى، وحين الخوف من الغرق أو الحرق، ولطلب الرزق، والاستجارة بالله، والدعاء عند الشدائد، وحين الاحتجاب من العدو، ودعاء كل صباح لطلب الرزق، ودعاء الصباح، ودعاء الصباح والمساء، وفي أداء الدين، وإذا ما قصد امرؤ في حاجة، وفي =

كبيرًا من الأدعية وقسّموها حسب الموضوعات: فهناك أدعية للصلوات، وهناك أدعية للحج، وأدعية خاصة بشهر الصوم[1]، وهكذا. وهناك أدعية يومية حسب ساعات اليوم، حيث قُسم إلى اثنتي عشرة ساعة، لكل فترة منها دعاء خاص مروي عن إمام من الأئمة[2]. بعض الأدعية قصيرة، وبعضها طويل للغاية يستغرق مدّة لقراءته ـ فرديًا كانت القراءة أو جماعية ـ خصوصًا وأن طريقة قراءة الشيعة للأدعية بلحنها الحزين تزيد المدّة التي يستغرقها الدعاء.

وقد اشتهرت بعض الأدعية دون غيرها، وبعضها أخذ طابع المناسبة: ففي ليلة الجمعة هناك دعاء كميل[3]، وهو دعاء منسوب إلى الإمام علي

= الدعاء على الظالم، والدعاء على العدو، والدعاء من أجل النصر، ودعاء المكروب، وأدعية عديدة قبل الحرب، وإذا ما لقي محاربًا، وإذا أحزنه أمر، ودعاء في طلب الشهادة، وفي إصلاح المخالفين، وفي الاستعاذة من الرياء، وقبل الخروج من السفر، وعند ركوب الدابة، وعدد من الأدعية أثناء الوضوء، وما يدعو به بعد كل صلاة، ودعاؤه في جوف الليل، ولحفظ القرآن، وعند النوم، وعند الجلوس من النوم، وغيرها الكثير.

(1) انظر مثلًا كتاب: ابن طاووس الحسني، **إقبال الأعمال**، في:
http://www.alhikmeh.com/arabic/mktba/doa/eqbal/index.htm
في 3/ 3/ 2007.
وهناك أيضًا كتب أخرى لابن طاووس في هذا الاتجاه، مثل كتابه: (الدروع الواقية) و(جمال الأسبوع) و(المجتبى من الدعاء المجتبى) وغيرها.

(2) البلد الأمين، آية الله الشيخ إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي، في:
http://www.alhikmeh.com/arabic/mktba/doa/albaled/index.htm
في 3/ 3/ 2007.

(3) صار هذا الدعاء مشهورًا من خلال الفضائيات الشيعية، ومطلعه: (اَللّـهُمَّ اِنّي أَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ الَّتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْء، وَبِقُوَّتِكَ الَّتي قَهَرْتَ بِها كُلَّ شَيْء، وَخَضَعَ لَها كُلُّ شَيء، وَذَلَّ لَها كُلُّ شَيء، وَبِجَبَرُوتِكَ الَّتي غَلَبْتَ بِها كُلَّ شَيء، وَبِعِزَّتِكَ الَّتي لا يَقُومُ لَها شَيءٌ، وَبِعَظَمَتِكَ الَّتي مَلأَتْ كُلَّ شَيء، وَبِسُلْطانِكَ الَّذي عَلا كُلَّ شَيء، وَبِوَجْهِكَ الْباقي بَعْدَ فَناءِ كُلِّ شَيء، وَبِأَسْمائِكَ الَّتي مَلأَتْ اَرْكانَ كُلِّ شَيء، وَبِعِلْمِكَ الَّذي اَحاطَ بِكُلِّ شَيء، وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذي اَضاءَ لَهُ كُلُّ شيء، يا نُورُ يا قُدُّوسُ، يا اَوَّلَ الاَوَّلينَ وَيا آخِرَ الآخِرينَ، اَللّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتي تَهْتِكُ الْعِصَمَ، اَللّـهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتي تُنْزِلُ النِّقَمَ، اَللّـهُمَّ اغْفِرْ =

رواه أحد حوارييه وهو كميل بن زياد. وبعد صلاة الفجر هناك دعاء الصباح[1]. وفي رمضان يُقرأ في البدء: دعاء الافتتاح[2]، ثم دعاء أبي حمزة الثمالي[3]، وهو حواريٌّ آخر للإمام علي ﷺ، وهناك دعاء السّحَرْ[4] والبهاء[5]، وأدعية أخرى[6]، وفي ليالي القدر يضاف إليها والى

= لِي الذُّنُوبَ الَّتي تُغَيِّرُ النِّعَمَ، اَللّهُمَّ اغْفِرْ لي الذُّنُوبَ الَّتي تَحْبِسُ الدُّعاءَ، اَللّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتي تُنْزِلُ الْبَلاءَ، اَللّهُمَّ اغْفِرْ لي كُلَّ ذَنْب اَذْنَبْتُهُ، وَكُلَّ خَطيئَة اَخْطَأْتُها).

(1) ويقرأ قبل أو بعد صلاة الفجر ومطلعه: (اللهم يا من دلع لسان الصباح بنطق تبلجه، وسرح قطع الليل المظلم بغياهب تلجلجه، وأتقن صنع الفلك الدوار في مقادير تبرجه، وشعشع ضياء الشمس بنور تأججه، يا من دل على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته، وجلّ عن ملاءمة كيفياته، يا من قرب من خطرات الظنون، وبَعُد عن لحظات العيون، وعلم بما كان قبل أن يكون، يا من أرقدني في مهاد أمنه وأمانه، وأيقظني إلى ما منحني به من مننه وإحسانه، وكفّ أكف السوء عني بيده وسلطانه.. الخ).

(2) ومطلعه: (اَللّهُمَّ اِنّي اَفْتَتِحُ الثَّناءَ بِحَمْدِكَ، واَنْتَ مُسَدِّدٌ لِلصَّوابِ بِمَنِّكَ، واَيْقَنْتُ اَنَّكَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرّاحِمينَ في مَوْضِعِ الْعَفْوِ والرَّحْمَةِ، واَشَدُّ الْمُعاقِبينَ في مَوْضِعِ النَّكالِ والنَّقِمَةِ، واَعْظَمُ الْمُتَجَبِّرينَ في مَوْضِعِ الْكِبْرياءِ والْعَظَمَةِ. اَللّهُمَّ اَذِنْتَ لي في دُعائِكَ ومَسْأَلَتِكَ فَاسْمَعْ يا سَميعُ مِدْحَتي، وَاَجِبْ يا رَحيمُ دَعْوَتي، واَقِلْ يا غَفُورُ عَثْرَتي، فَكَمْ يا اِلهي مِنْ كُرْبَة قَدْ فَرَّجْتَها وهُمُوم قَدْ كَشَفْتَها، وَعَثْرَة قَدْ اَقَلْتَها، وَرَحْمَة قَدْ نَشَرْتَها، وَحَلْقَةِ بَلاء قَدْ فَكَكْتَها..الخ).

(3) وهو دعاء طويل يقول مطلعه: (اِلهي لا تُؤَدِّبْني بِعُقُوبَتِكَ، ولا تَمْكُرْ بي في حيلَتِكَ، مِنْ اَيْنَ لِيَ الْخَيْرُ يا رَبِّ ولا يُوجَدُ إلاّ مِنْ عِنْدِكَ، وَ مِنْ اَيْنَ لِيَ النَّجاةُ ولا تُسْتَطاعُ إلاّ بِكَ، لاَ الَّذي اَحْسَنَ اسْتَغْنى عَنْ عَوْنِكَ وَرَحْمَتِكَ، ولاَ الَّذي اَساءَ واجْتَرَأَ عَلَيْكَ ولَمْ يُرْضِكَ خَرَجَ عَنْ قُدْرَتِكَ، يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ، بِكَ عَرَفْتُكَ واَنْتَ دَلَلْتَني عَلَيْكَ ودَعَوْتَني اِلَيْكَ، ولَوْلا اَنْتَ لَمْ اَدْرِ ما اَنْتَ).

(4) ومطلعه: (يا عُدَّتي في كُرْبَتي، وَيا صاحِبي في شِدَّتي، وَيا وَلِيّي في نِعْمَتي، وَيا غايَتي في رَغْبَتي، اَنْتَ السّاتِرُ عَوْرَتي، وَالْمُؤْمِنُ رَوْعَتي، وَالْمُقيلُ عَثْرَتي، فَاغْفِرْ لي خَطيئَتي، اَللّهُمَّ اِنّي اَسْاَلُكَ خُشُوعَ الايمانِ قَبْلَ خُشُوع الذّلِّ فِي النّارِ..الخ).

(5) ومطلعه: (اَللّهُمَّ اِنّي اَسْاَلُكَ مِنْ بَهائِكَ بِاَبْهاهُ وَ كُلُّ بَهائِكَ بَهِيٌّ، اَللّهُمَّ اِنّي اَسْاَلُكَ بِبَهائِكَ كُلِّهِ. اَللّهُمَّ اِنّي اَسْاَلُكَ مِنْ جَمالِكَ بِاَجْمَلِهِ وَ كُلُّ جَمالِكَ جَميلٌ، اَللّهُمَّ اِنّي اَسْاَلُكَ بِجَمالِكَ كُلِّهِ.. الخ).

(6) كدعاء: (يا مَفْزَعي عِنْدَ كُرْبَتي، وَيا غَوْثي عِنْدَ شِدَّتي، اِلَيْكَ فَزِعْتُ وَبِكَ =

الأعمال الأخرى (كالصلوات المستحبة وقراءة القرآن، وتسبيح الله وتقديسه) دعاء الجوشن الكبير[1]، وغيره. أما في تعقيبات الصلوات، أي ما يقرأ عقب كل صلاة، فأكثرها يأتي من كتاب (الصحيفة السجادية). وفي الحج هناك دعاء عرفة[2] المنسوب إلى الإمام الحسين، فإن كل الحجاج الشيعة يقرأونه في مناسبة الحج يوم عرفة، كما يقرؤه عدد من الشيعة من غير الحجاج في اليوم نفسه.

كل الأدعية الشيعية تقريبًا منسوبة إلى الأئمة، أي مرويّة عنهم، وهي إذ تدخل في دائرة الاستحباب لم يجرِ التدقيق في صحّة روايتها، وجرى التسامح فيها بنحو أو بآخر. هناك أدعية لها سندٌ معتبر، وأدعية أخرى ليس مقطوعًا بها من جهة السند، وإن لم تخالف من جهة المحتوى أصلًا دينيًا أو حكمًا شرعيًا، ولكن هناك أيضًا، أدعية قليلة أخرى دخيلة لا سند لها[3].

= اسْتَغَثْتُ، وَبِكَ لُذْتُ لا اَلُوذُ بِسِواكَ، وَلا اَطْلُبُ الْفَرَجَ إلاّ مِنْكَ، فَاَغِثْني وَفَرِّجْ عَنّي، يا مَنْ يَقْبَلُ الْيَسيرَ، وَيَعْفُو عَنِ الْكَثيرِ، اِقْبَلْ مِنّي الْيَسيرَ وَاعْفُ عَنّي الْكَثيرَ، اِنَّكَ اَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحيمُ. اَللّهُمَّ اِنّي اَسْاَلُكَ ايمانًا تُباشِرُ بِهِ قَلْبي، وَيَقينًا حَتّى اَعْلَمَ اَنَّهُ لَنْ يُصيبَني إلاّ ما كَتَبْتَ لي، وَرَضِّني مِنَ الْعَيْشِ بِما قَسَمْتَ لي يا اَرْحَمَ الرّاحِمين).

(1) ومطلعه: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا اللَّهُ، يَا رَحْمانُ، يَا رَحِيمُ، يَا كَرِيمُ، يَا مُقِيمُ، يَا عَظِيمُ، يَا قَدِيمُ، يَا عَلِيمُ، يَا حَلِيمُ، يَا حَكِيمُ. سُبْحَانَكَ يَا لا إِلَهَ إِلا أَنْتَ، الْغَوْثَ، الْغَوْثَ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَخَلِّصْنَا مِنَ النَّارِ يَا رَبِّ، يَا ذَا الْجَلالِ وَ الإِكْرَامِ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ...الخ).

(2) ومطلع الدعاء يقول: (اللهم لك الحمد بديع السموات والأرض، ذا الجلال والإكرام، رب الأرباب، وإله كل مألوه، وخالق كل مخلوق، ووارث كل شيء، ليس كمثله شيء، ولا يعزب عنه علم شيء، وهو بكل شيء محيط، وهو على كل شيء رقيب؛ أنت الله لا إله إلا أنت الأحد المتوحد الفرد المتفرد، وأنت الله لا إله إلا أنت الكريم المتكرم العظيم المتعظم الكبير المتكبر، وأنت الله لا إله إلا أنت العلي المتعال الشديد المحال، وأنت الله لا إله إلا أنت الرحمن الرحيم العليم الحكيم، وأنت الله لا إله إلا أنت السميع البصير القديم الخبير.. الخ).

(3) بالتحديد، هناك دعاء دخيل سبّب ولا يزال الكثير من اللغط والجدل ليس بين الشيعة والسنّة فحسب، بل بين الشيعة أنفسهم. ونقصد به بالتحديد (دعاء =

وفي المجمل سنجد في الأدعية الشيعية طابعها التوحيدي لله، والإذعان والضراعة إليه، والتماس التوبة والنجاة من النار منه، وطلب العون منه سبحانه على الصبر وتحمّل المكاره. وتلحظ في تلك الأدعية هيامًا بالله سبحانه وتعالى، والشكر له على نعمائه، فهو سبحانه الملاذ الذي تتوجّه إليه الأرواح والأكفّ المرفوعة بالدعاء.. ترى فيها الأئمة يبكون ويضرعون ويسألون الله العفو والعافية وحسن العاقبة، يدعون للمسلمين عامتهم وخاصتهم، ويسألون لهم المغفرة وثبات القدم. هذا هو طابع الأدعية الشيعية عمومًا.

= لعن صنمي قريش). وهو دعاء يفتري على الخليفتين أبي بكر وعمر، ويحطّ من شأن أمهات المؤمنين، وتحديدًا زوجتي النبي عائشة وحفصة. هذا الدعاء ـ وإن كان مجهولًا بين الشيعة لا يعرفه ويقرؤه إلا الغالي شديد التطرف ـ فإنه عمّق الفتنة بين الشيعة والسنّة، وصار مادّة الجدل في الإنترنت، وسبّب صداعًا داخليًا بين الشيعة أنفسهم الذين رأى معظمهم بأن ذلك الدعاء لا يمكن أن يصدر عن (إمام) بل حتى ممن هو أقلّ من الإمام مكانة وفضلًا، وأن نسبته إلى عليّ عليه السلام يحطّ من قدره، ويخالف فعله وقوله، وقبل ذلك يخالف قول وفعل النبي ﷺ.

الفصل الثالث

شعر الطقوس

غرض هذا الفصل أمران: أحدهما تأكيد أهمية الشعر بالنسبة إلى الطقوس الشيعية، وكيف أنه يمثل دعامتها، من خلال الاطلاع على بعض نماذج المنتج الشعري. والثاني، له علاقة بقراءة بعض الخطوط العامّة للشعر الطقوسي وشعر الهوية، وتحليل (بعض) مادّته في محاولة لكشف النوازع الداخلية للشيعة كأفراد ومدى التحامهم بعليّ وبالقضيتين المهدوية والكربلائية، وتأثير هذه الأخيرة ـ بالذات ـ في صوغ شخصيتهم، وبالتالي محاولة فهم السلوكيات الطقوسية والحماسة الجماهيرية للمشاركة فيها.

لم ينل الشعر الشيعي عمومًا حقّه من الدراسة، وحتى شعر الطقوس لم يتطرّق إليه الباحثون ـ عربًا وأجانب ـ بالبحث والتقصّي، كما هو شأن الطقوس الشيعية نفسها. يفترض ـ إزاء النقص في الأبحاث والقراءات ـ للسيرة الكربلائية، أن يسدّ هذا البحث الشعري شيئًا من الثغرات في الدراسات عمومًا.

نعم وجدت إشارات قليلة هنا وهناك في بعض الدراسات الغربية تتحدث عن أهمية الشعر. فإسحاق نقاش رأى أن المشاركة الناشطة في طقوس عاشوراء للبكاء على الحسين وصحبه بما يؤدي إلى تعزيز الهوية والذاكرة الجمعية، تعتمد على الشعر؛ ورأى أن أدب الرثاء والحزن يشجع على البكاء. وقال في بحثه عن طقوس عاشوراء، بأن الشعر الذي يلقى يمثل أداة أساسية في شرح الأمور المتعلقة بكربلاء، وهو أداة أساسية في إيصال ذكرى عاشوراء إلى الأجيال الشيعية اللاحقة. ولاحظ أن الشعراء كانوا على رأس مشهد إحياء ذكرى عاشوراء في فترة وجود أئمة الشيعة، وأن هؤلاء الأخيرين ـ واعتمادًا على المصادر الشيعية ـ شجعوا أتباعهم على نظم الشعر رغم أجواء التقية ومحاذيرها، معتبرًا أن الشعر ضرورة لنشر

ذكرى معاناة الأئمة وتضحياتهم من أجل الدين، ولذا اعتبر نقاش الشعر وسيلة لحماية التشيّع من الامحاء[1].

وسبق النقاش، الباحثة كلارا ادواردز، التي شهدت شخصيًا تأثير الشعر الطقوسي في مسرحيات محرم في تبريز عام 1915، وكتبت بأن أفضل ما تبرزه وتعبر عنه الروح الشعرية القويّة للفرس إنما يظهر في شهر محرم حين يندب الشيعة الإمام الحسين وأتباعه السبعين الذين قتلوا في كربلاء. ولاحظت الباحثة بأن للشعر مكانة متميزة في مجالس التعزية والمسرحيات التي تقام بالمناسبة، وكذا في مجالس التعزية حيث يقوم النادب/ الروزخون باستعراض قصة قتل الحسين وسبي زينب شعرًا، وتتخللها أحاديث باللغتين الفارسية والعربية.

وقدّمت الباحثة قراءة في قصيدتين شعريتين، وترجمتهما من الفارسية إلى الإنجليزية. الأولى عنونتها بـ (ذي الجناح). وذو الجناح، هو اسم حصان الإمام الحسين لدى الإيرانيين وشيعة آخرين. القصيدة الشعرية تحكي سقوط الحسين عن جواده، حيث بقي ذو الجناح واقفًا بإزاء سيده، مرخيًا رأسه، ممرغًا ناصيته بدم الحسين، لييمّم بعدها باتجاه خيم عائلة الحسين وأطفاله المنتظرين نتيجة المعركة، فكان صهيله دلالة على استشهاد سيّده. والمقطوعة الشعرية موجّهة إلى الحصان نفسه.

أما القصيدة الشعرية الثانية فعنونتها بـ (أسد كربلاء). تقول الأسطورة، أنه وبعد أن قُتل الحسين عليه السلام وأصحابه، وفيما كانت خيول العدو تدوس بحوافرها جثث الشهداء، رفعت فضّة ـ خادمة فاطمة الزهراء ـ كفيها بالدعاء بأن يرسل الله أسدًا ليحمي أجساد الشهداء. فجاء أسدٌ وبعث الرعب في الأحصنة التي فرّت من أمامه ومنعها من إكمال مهمتها. وتقول الباحثة بأن المعزّين يأتون في كل مناسبة عاشوراء بأسد حقيقي ليشارك في مراسم التعزية بعاشوراء، وأن الأسد يعامل بإجلال، وهو ما لم تشهد

---

(1) Yitzhak Nakash, **An Attempt to Trace**... pp. 165-166.

الكاتبة مثله في احتفالات محرم في طهران أو همدان. قصة الأسد هذه تتحوّل إلى شعر تترجمه الكاتبة إلى اللغة الانجليزية: أيها الأسد تعال اليوم لمساعدتنا؛ قدّم يد العون لأطفال المصطفى.. الخ[1].

ابتداءً يمكن القول بأن الشعر الديني والطقس العاشورائي بالذات متلاحمان، فلا قيام لأحدهما بدون الآخر. لا يمكن تخيل طقوس عاشوراء والاحتفالات الدينية الأخرى بدون الشعر، كما لا يمكن تخيّل وضع الشعر ومكانته بدون الطقوس الكربلائية بالذات. لقد ولدا في فترة متقاربة إلى حدّ بعيد. بل يمكن القول بأن الشعر كان (محرّضًا على صناعة الطقس العاشورائي)، بأكثر مما حدث بعدئذ وحتى الوقت الحالي حيث أصبح الطقس (محرّضًا على نظم الشعر).

كانت بداية تشكّل الطقوس الكربلائية قد ولدت مع (التوّابين) وكان رثاء الإمام الحسين شعرًا أمام قبره، والبكاء الجمعي عنده، المادّة الأساسية، كما سنرى في فصل قادم. وقد أُلقي الشعر مكررًا في الساعات الأربع والعشرين التي قضاها التوابون عند قبر الحسين عليه السلام قبل استقبالهم الموت بعد أربع سنوات من استشهاد الإمام، ما يعني أن الشعر كان محفزًا للثورة، كما للبكاء، وكذلك في تشكيل الطقوس الشيعية؛ مع الأخذ في الاعتبار أن الطقوس الكربلائية هي أقدم طقوس التشيّع على الإطلاق، بل يمكن القول أنه لولاها، لما قامت الطقوس الأخرى، ولما تمّ تعميمها على بقية الأئمة.

الشعر هو الذي خلق وظيفة المادح/ النادب، وخلق مكانة خطيب المنبر الحسيني، والأهم أنه هو الذي خلق وظيفة الرادود وقفز بدوره ووسع من مكانته بشكل لم يحظ بها تاريخيًا كما هو عليه اليوم.

الخطيب الحسيني أو (الملا) أو (القارئ) تسميات تطلق على الشخص الذي يصعد المنبر في المناسبات الدينية وبينها المناسبات العاشورائية لإلقاء محاضرة بخصائص معينة، تبدأ شعرًا وتنتهي شعرًا،

(1) Clara C. Edwards, **Two Popular Religious Poems in the Azerbaijani Dialect**, *Journal of the American Society*, Vol. 39. (USA, 1919), pp. 113-115.

وبينهما آية أو حديث يشرح كموضوع للمحاضرة، إلى جانب سيرة النبي أو أحد الأئمة أو حواريّ كربلاء. ويقوم الخطيب بدور آخر في المناسبات، فهو من يتولى القراءة ثلاثة أيام، وثلاث مرات في اليوم صباحًا وعصرًا وليلًا، في مناسبة وفيات الأفراد العاديين على المنوال نفسه الذي ذكرناه وفي أي موضوع يشاء الخطيب. ويحضر القارئ مناسبة الأعراس ويلقي التواشيح وغيرها، كما أنه يقوم بالقراءة في مناسبات مولد النبي ووفاته ومواليد الأئمة ووفياتهم.

والقارئ قد يكون شيخًا، وقد يكون طالب علم، أو صاحب تحصيل ديني أو تعليمي نظامي ما. وهو عادة ما يكون ذا صوت جميل. والخطباء هم المضخّة الحقيقية للطقوس الشيعية (خصوصًا الحسينية منها) وفي قمة هرم أعمدة الهوية تثبيتًا وربما صناعة، فلا طقوس بدون قراءة حسينية أولًا.. ولا طقس بدون صوت جميل حزين يأخذ بشغاف القلوب حين يؤدي الشعر.. ولا طقس بدون معرفة سيرة النبي والأئمة خصوصًا الإمامين علي والحسين، اللذين بهما قام التشيّع[1]؛ ولذا فإن التمايز بين الخطباء، كما في أجورهم النقدية، تعتمد على أمرين: توافر الصوت الجميل، ثم على موضوع محاضرته وطريقة أدائه. هناك خطباء تسعفهم أصواتهم، وآخرون مواضيعهم، وبعضهم لا يمتلك الصوت الشجيّ ولا الموضوع المناسب بل ولا حتى الوعي المناسب.

---

(1) يربط المعري بين عليّ والحسين فيقول في قصيدة مطلعها:

علـلانـي، فـإن بـيـضَ الأمـانـي ... فـنـيَـتْ والـظـلامُ لـيـس بـفـانـي

أن يقول:

وعلى الدهرِ، من دماء الشهيديـ ... ـن عـلـيٍّ ونـجـلـهِ، شـاهـدانِ
فـهـمـا، في أواخر الـلـيـلِ، فـجـرا ... ن، وفـي أولـيـائـهِ شَـفَـقَـانِ
ثبتا، في قميصهِ، ليجيءَ الحشـ ... ـرَ، مـسـتـعـديًـا إلى الـرحـمـن
وجـمـالُ الأوانِ عـقْـبُ جـدودٍ ... كـلُّ جـدٍّ مـنـهـمْ جـمـالُ أوان
يابن مُستعرضِ الصفوفِ ببدرٍ ... ومُـبـيـد الـجـمـوعِ من غـطَـفـانِ
أحـد الـخـمـسـةِ الـذيـن هـمُ الأغـ ... ـراضُ، في كلِّ منطقٍ والمعاني
والـشـخـوص الـتـي خُـلـقـنَ ضـيـاءً ... قـبـلَ خـلـقِ الـمـرّيـخِ والـمـيـزانِ

انظر: أبو العلاء المعري، **سقط الزند**، بيروت 1957، ص 96.

ويفترض أن الخطباء أكثر بحبوحة من الناحية المادية من المشايخ، كونهم ينالون أجرًا على قراءاتهم، تكفيهم ـ خصوصًا في مناسبتي رمضان ومحرم (عاشوراء) ـ مؤونة سنتهم، ومع هذا هناك الكثير من هؤلاء من يزاول أعمالًا حكومية أو خاصة. بيد أن هناك قلة نادرة من الخطباء ممن لا يتناولون أجورًا على فعلهم، مكتفين بالثواب الإلهي، وبينهم من يأخذ الأجر ويهبه إلى الفقراء والمحتاجين.

أما فيما يتعلق بالرادود (وجمعه رواديد) فيفصح الاسم عن (الدور) الذي يؤديه. فمهمته قراءة أبيات الشعر الشعبي أو الفصيح بما يشبه الموشحات (مدائح ومراثٍ) فيرددها جمهرة المستمعين، بحيث يشارك المستمع مع الرادود في أداء الموشّح قولًا وفعلًا. في مناسبات الأفراح الدينية يصفق الجمهور على وقع الكلمات، وفي المناسبات الحزينة في عاشوراء يبكي المستمعون ويضربون بأيديهم على صدورهم، أو بالسلاسل على الصدور والظهور.

يبدأ دور الرادود في مناسبة عاشوراء بعد (القراءة/ المحاضرة) الحسينية التي يؤديها الخطيب، ولا يتوافر الرادود بالضرورة في كل مجلس حسيني (حسينية/ مأتم) بل قد ينتقل المستمعون إلى مكان آخر تتجمّع فيه الجماهير والرواديد لأداء هذا الطقس. وفي الجملة، فإن هذا الطقس انشقّ في الأصل عن طقس القراءة الحسينية وتطويرًا لها وزيادة فيها. بعض المشاركين يكتفي بالاستماع للخطيب ويغادر إلى منزله، والبعض الآخر يواصل مع الرادود أداء طقوس العزاء.

لم يكن الرادود ظاهرة في بلدان عديدة، كما بالنسبة إلى الشيعة في السعودية، فقد كان الخطيب الحسيني، والى وقت قريب، يقوم بعد الفراغ من قراءته، بقراءة أبيات الشعر الملحّنة، فيما يصطف المعزّون في حلقات أو حلقة كبيرة، وبعد فترة وجيزة يتركهم لشأنهم يرددون أبيات الشعر. أي إن الخطيب كان يقوم بدور الرادود. في إيران والعراق والبحرين، كانت مسيرة الرادود أكثر وضوحًا، ومع هذا لم يكن عدد الرواديد إلا قليلًا.

لقد اعتبر الرادود في قعر التراتبية الشيعية، ولا يحتاج الرادود إلى كفاءة غير أن يمتلك صوتًا جميلًا وقدرة عالية على الأداء. ولكن منذ منتصف

الثمانينيات الميلادية من القرن العشرين، حدث انقلاب في دور الرادود، فطبقت شهرته الآفاق، وزادت شعبيته لتفوق شعبية نجوم الفن والكرة، ولتغطي تلك الشعبية على الخطيب والشيخ ووكيل المرجع معًا. ودوره ونجوميته لعبت في بروزهما ظروف سياسية وتاريخية ودينية واقتصادية وعلمية مجتمعة.

يقدّم الرادود الخامة الأولى للطقوس الشيعية، فلا عزاء (بالكف أو بالسلاسل) يمكن أن يتمّ بدونه، فهو من جهة صانع للطقوسية، ويمتلك هامشًا معقولًا في تطويرها أو الإضافة عليها. وهو من جهة ثانية (وسيط بارع وفعّال) في تعزيز الهويّة الشيعية الخاصّة ونقلها شعرًا إلى المستمعين، كما أنه يمثل إحدى وسائل الحشد الضخمة، وله القدرة على تسييسها، أي تفعيل الهوية باتجاه موقف سياسي من خلال قراءة شعر سياسي بنغم حسيني يتعرض فيه للأوضاع السياسية المحلية أو الإقليمية/ العربية والإسلامية بالنقد، وقد رأينا نماذج ذلك في الخليج (في البحرين) كما في العراق ولبنان.

لماذا تضخّم دور الرادود في السنوات الأخيرة، فصار مزاحمًا في مكانته للخطيب والوكيل والشيخ في الشعبية؟

لقد تصاعد دور الرادود في ظرف (انفجار هوية) بدأ بالثورة في إيران، وتصاعد بسبب صعود نجم حزب الله والشيعة في لبنان وغيرها، واستكمل بصورة فاقعة للغاية بسقوط صدام حسين. هذا الظرف السياسي ـ خصوصًا بعد أن جرى ما جرى في العراق ـ هيّأ الجوّ لإضافة شحنات طقوسيّة عالية تعبيرًا عن أزمة الهوية، أو بسبب قمع تلك الهوية الشيعية الخاصة.

ومن الأسباب، أن العقود الأربعة الماضية شهدت صعودًا صاروخيًا للاتجاهات الدينية عمومًا، بما فيها الاتجاه الشيعي، وقد تبع ذلك إقبال كبير على الطقوس الدينية والمذهبيّة. ولما كان الفرد (الشيعي المتديّن) ينأى بنفسه عن وسائل الترفيه المحرّمة (كالأغاني).. أخذ الرادود دور (المغني)، وظهرت الأناشيد الإسلامية، بل تحوّل الرادود إلى دور المنشد الديني بالصوت والصورة والموسيقى، بحيث لا يمكن التفريق بين كثير من الرواديد وبين المغنين الآخرين من جهة الشكل. لقد وفّر الرادود

وسيلة ترفيه (دينية) مختلطة بـ (الثواب والأجر)، فصارت أقراص وكاسيتات الرواديد متوافرة في كل بيت وسيارة، بل صارت تنقل عبر شاشات التلفزة أيضًا.

ومن الأسباب، دور التكنولوجيا، فقد وفر تطورها في السنوات الأخيرة أداة للرادود وغيره لينتشر صيته عبر وسائل الإنترنت والفضائيات والهواتف الذكية وغيرها. وأطلق الرواديد ألبوماتهم الخاصة بهم، والفيديو كليب الخاص بهم، ما جعلنا أمام ظاهرة جديدة تستحق الدراسة المعمّقة.

وكما يخدم الشعر الطقوس عبر استهلاك الأخيرة المكثّف له. كذلك تخدم الطقوس الشعر بترويجه. وقيمة الطقوس الكربلائية أنها حفظت الشعر، وأعادت تنظيم ما سبق واقعة كربلاء منه، في سياق طقوسيات متجددة خارج نسق الطقس الحسيني نفسه. بمعنى أنه قد جرى استخدامه والإكثار منه حين قامت طقوسيات أخرى، كعيد الغدير، واحتفالات مواليد النبي والزهراء والأئمة ووفياتهم عليهم السلام.

وفي الحقيقة، فإن كربلاء، ضاعفت من أهمية الشعر لدى الشيعة، فصار بمثابة وعاء للهويّة ومخزونها الثقافي الضخم. لا أحسب أن مذهبًا (أنتج) و(استهلك) ولا يزال مادة الشعر العقدي/ المذهبي والطقوسي، مثل مذهب الشيعة الإماميّة. إن أهمية هذا الشعر عند الشيعة ـ عمومًا ـ عظيمة، أكثر من أي جماعة مسلمة أخرى.

الشيعة منتجون بغزارة للشعر، ومستهلكون له ـ بنهم أيضًا ـ في طقوسهم وتجمعاتهم الدينية التي لا تنقطع على مدى الأيام والسنين.

وقد انعكس هذا حتى على الأفراد العاديين الذين يحفظون الكثير منه، بسبب تكراره على المنابر من جهة، وبسبب شيوع هذا اللون من التعبير عن مكنون الهوية، وجزع النفس الذي تختلط أسبابه الماضية بالحاضرة.

والجماعات الصوفية المكثرة من الشعر في طقوسها، لا يعد انتاجها واستهلاكها للشعر شيئًا كبيرًا إذا ما قيس بحجم المنتج الشعري الشيعي ولا من جهة الاستهلاك له في الطقوس. وفي حين بقي الشعر الشيعي مؤدلجًا

ينطوي على مضامين عقدية وسياسية، فإن الشعر الصوفي ارتقى من (خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب) حسب تعبير نصيرة صوالح، حين تخلّى عن العنف (في الحقيقة تخلّى عن السياسة) فرفع عنه الحظر رسميًا[1].

وكما وجد التشيّع في الشعر ناقلًا رائعًا للمعتقد والفكرة والرؤية والعاطفة إلى المتلقين والأتباع، وجمع الدين والأدب في فضاء واحد، كذلك وجد التصوّف في الشعر الغاية التبليغية نفسها، حيث يجتمع الشعر الممتلئ كثافة انفعالية مع التصوف كسلوك روحي متقد حرارة عرفانية. واعتبر الصوفية الشاعر مصنوعًا على عين الله، جسمه في الأرض وقلبه في السماء، مع انهم لم ينظموا الشعر لغاية الأدب والابداع، بل لتزكية روحهم ولبلوغ صفاء وجدانهم[2] وهو أمرٌ مشابه لما وجد عند شعراء الشيعة.

لقد كان بين الشيعة ثلّة كبيرة من أهم شعراء العرب منذ انشقاق السقيفة. ولا نعرف سببًا لذلك إلا أن التشيّع استقطب نخبة هذا الفن، فقلّما تجد شاعرًا لم يثبت تشيّعة (السياسي) أو (العقدي) أو الإثنين معًا بأبيات أو قصائد تشير إلى ذلك، وكأنها مساهمة منه في نضال الشيعة السياسي، أو في تأكيد أحقيّة مذهبه ورموزه. وما زلتَ حتى اليوم تجد ميلًا كبيرًا لدى الأجيال الناشئة تجاه الشعر، وخصوصًا الشعر الولائي الديني، وكأنّ هذه الأجيال المصدومة في هويتها تريد الاحتجاج على واقعها، والانتصار لتلك الهوية التي يغذيها المعتقد والطقوس بمعين لا ينضب.

يمثل الشعر مادة الإعلام السياسي، والترويج العقدي، والدفاع عن حق أهل البيت، الذي هو في واقعه دفاع عن الذات المحاصرة سياسيًا ومذهبيًا.. ولذا تنوعت الأغراض الشعرية التي تصبّ في نهايتها في نهر

---

(1) الصوفية من خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب، نصيرة صوالح، مجلة **حوليات التراث**، العدد 02، سبتمبر 2004، ص 119 ـ 124. انظر الرابط:
http://annales.univ-mosta.dz/texte/ap02/09nacera.htm
accessed on 27/3/2006

(2) الصورة الفنية في الخطاب الشعري الصوفي، نور الدين دحماني، مجلة **حوليات التراث**، العدد 02، سبتمبر 2004، ص 125 - 142. انظر الرابط:
http://annales.univ-mosta.dz/texte/ap02/10dahmani.htm

الثقافة الخاصة. لقد استخدم الشعر أداة للتحريض السياسي بشكل غير مباشر في الغالب، وفي بعض الأحيان كان مباشرًا في إعلان عدائه للحكومات القائمة، أموية وعباسية. من ذلك قول الكميت (60هـ ـ 126هـ) محرّضًا على بني أميّة:

فقلْ لبني أميّةَ حيثُ حلّوا ... وإنْ خفتَ المهنّدَ والقطيعا
ألا أُفٍّ لدهرٍ كنتُ فيهِ ... هدانا طائعًا لكمُ مُطيعا
أجاعَ الله مَنْ أشبعتموهُ ... وأشبعَ مَنْ بجوركمُ أُجيعا[1]

ولأبي فراس الحمداني (321هـ ـ 357هـ):

يا للرجالِ أما لله منتصفٌ ... من الطغاةِ أما للدينِ منتقمُ؟
بنو عليٍّ رعايا في ديارهمُ ... والأمرُ تملكهُ النسوانُ والخدمُ
لا يطغينَ بني العباس ملكهمُ ... بنو عليٍّ مواليهم وإن زعموا
أتفخرونَ عليهم لا أبًا لكمُ ... حتى كأنّ رسول الله جدّكمُ!
وما توازن يومًا بينكم شرفٌ ... ولا تساوت بكم في موطن قَدَمُ
ولا لكم مثلهم في المجدِ متّصلٌ ... ولا لجدّكمُ معشارَ جدِّهمُ[2]

---

(1) ديوان الكميت بن زيد الأسدي، شرح وتحقيق د. محمد نبيل طريفي، بيروت 2000، ص 624 ـ 625.
وللكميت في التحريض السياسي المباشر أيضًا:

ألا هل عَمٍ في رأيهِ متأمّل ... وهل مُدبرٌ بعدَ الإساءةِ مقبلُ
وهل أمّة مستيقظون لرشدهم ... فيكشف عنه النعسة المتزملُ
فقد طال هذا النوم واستخرج الكرى ... مساوئهم لو أن ذا الميل يعدلُ
كلامُ النبيين الهداة كلامنا ... وأفعال أهل الجاهلية نفعلُ
رضينا بدنيًا لا نريد فراقها ... على أننا فيها نموتُ ونُقتلُ
فتلك ملوك السوء قد طال ملكهم ... فحتى م حتى م العناء المطوّل
رضوا بفعال السوءِ في أهلِ دينهم ... فقد أيتموا طورًا عداءً وأثكلوا
لهم كلّ عام بدعة يحدثونها ... أزلوا بها أتباعهم ثم أوحلوا
تحلّ دماءُ المسلمينَ لديهمُ ... ويحرمُ طلع النخلة المتهدّلُ

انظر القصيدة كاملة وشروحها في ديوانه، مصدر سابق، ص 587 ـ 616

(2) **ديوان أبي فراس الحمداني**، شرح د. خليل الدويهي، ط2، بيروت، 1994م، ص 301.

وللسيد الحميري (105هـ ـ 173هـ) يستحثّ الهاشميين لأخذ الحكم من الأمويين فيقول:

دونكموها يا بني هاشم — فجدّدوا من آيها الطامسا
دونكموها لا علا كعبُ مَـ — نْ أمسى عليكمُ ملكها نافسا
دونكموها فالبسوا تاجها — لا تعدموا منكمُ له لابسا
خلافة الله وسلطانه — وعنصر كان لكم دارسا
قد ساسها قبلَكُمُ ساسةٌ — لم يتركوا رَطْبًا ولا يابسا
لو خيّر المنبر فرسانه — ما اختار إلاّ منكمُ فارسا
والملك لو شوور في سائسٍ — لما ارتضى غيركمُ سائسا[1]

واستخدم الشعر في المحاجّات العقدية وقضايا النزاع على الخلافة[2]. وصاغ الشيعة معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي

---

(1) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص 412.

(2) يقول الكميت الأسدي:

يقولون: لم يورث ولولا تراثهُ — لقد شركتْ فيه بَكيْلٌ وأرحبُ
وعكٌّ ولَخْمٌ والسَّكونُ وحِمْيَرٌ — وكِنْدَةَ والحيّان: بَكْرٌ وتَغْلِبُ
ولانتشلتْ عضوين منها يحابرٌ — وكانَ لعبد القيس عضوٌ مؤرّب
ولانتقلتْ مِنْ خِنْدفٍ في سواهمُ — ولاقتدحتْ قيسٌ بها ثمّ أثقبوا
وما كانت الأنصار فيها أذلّةً — ولا غيّبًا عنها إذْ الناسُ غيّبُ
... فإنْ هي لم تصلُحِ لحيٍّ سواهمُ — فإنّ ذوي القربى أحقُّ وأقربُ

انظر ديوان الكميت، مصدر سابق، ص 526 ـ 528.

ويسلك دعبل الخزاعي طريقًا آخر مبيّنا أحقية علي من خلال: الوصيّة/ الغدير، وفضله وشجاعته وسابقته في الإسلام:

وما قيل أصحاب السقيفة جهرة — بدعوى تراثٍ في الضلالِ نتاتِ
ولو قلّدوا الموصى إليه أمورها — لزمّت بمامون عن العثراتِ
أخي خاتم الرسل المصفّى من القذى — ومفترس الأبطال في الغمراتِ
فإنْ جحدوا كان الغديرُ شهيده — وبدرٍ وأُحُدٍ شامخ الهضباتِ
وآيٍ من القرآن تتلى بفضله — وإيثاره بالقوت في اللزباتِ
وغرّ خلال أدركته بسبقها — مناقب كانت فيه مؤتنفاتِ =

نزلت في الإمام علي وأهل البيت شعرًا، كما حوّلوا وقائع التاريخ الإسلامي إلى مادة شعرية تحفظها الأجيال وتتذكر بها فضائل أهل البيت.

السيد الحميري يقدم نموذجًا لذلك، فيقول:

مَنْ كانَ أوّل من أباد بسيفهِ … كفّار بدرٍ واستباحَ دماءَا
من ذاك نوّه جبرئيل بإسمهِ … في يوم بدرٍ يسمعونَ نداءا
لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى … إلا عليٌّ رفعةً وعلاءا
من أنزل الرحمن فيهم (هل أتى) … لمّا تحدّوا للنذورِ وفاءا
من خمسةٌ جبريلُ سادسهم وقد … مدَّ النبيُّ على الجميعِ عباءا
من ذا بخاتمه تصدّق راكعًا … فأثابه ذو العرش عنه ولاءا
..من ذا تشاغل بالنبي وغُسْلِهِ … ورأى عن الدنيا بذاكَ عزاءا
من كان أعلمهم وأقضاهم ومن … جعلَ الرعيّةَ والرعاةَ سواءا
من كان باب مدينة العلم الذي … ذكر النزول وفسّر الأنباءا
من كان أخطبهم وأنطقهم ومن … قد كان يشفي قولُه البرحاءا
من كان أنزعهم من الإشراك أو … للعلم كان البطن منه حفاءا
من ذا الذي أُمروا إذا اختلفوا بأن … يرضوا به في أمرهم قضّاءا
من قيل لولاه ولولا علمه … هلكوا وعانوا فتنةً صمّاءا
من كان أرسله النبي بسورةٍ … في الحجّ كانت فيصلاً وقضاءا
من ذا الذي أوصى إليه محمدٌ … يقضي العِدات فأنفذَ الإيصاءا
من ذا الذي حمل النبي برأفة … إبنيه حتى جاوز الغمصاءا[1]

= **شعر دعبل بن علي الخزاعي**، صنعة: الدكتور عبدالكريم الأشتر، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط2، دمشق 1983، ص 295 ـ 296

(1) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الثالث، ص 423.

وعلى النهج نفسه، وطريقة المحاجة، يأتي أبو فراس الحمداني متسائلًا:

..من كان أوّل من حوى القرآن من … لفظ النبي ونطقه وتلاهُ
من كان صاحب فتح خيبر من رمى … بالكفّ منه بابه ودحاهُ
من عاضد المختار من دون الورى … من آزر المختار من آخاهُ
من بات فوق فراشه متنكرًا … لمّا أطل فراشه أعداهُ =

لن تجد فضيلة قيلت في حديث أو آية أو ذكرت في حادثة تاريخية، إلا وكان الشعر الفصيح والعامي/ الشعبي قد أشار إليها، ويلقى الإثنان في طقوس المناسبات، بحيث لا تخلو (قراءة حسينية)، ولا يخلو احتفال بمولد أو وفاة إمام، من ذكر مقاطع عديدة من النوعين، رثاءً، ومديحًا، وتوصيفًا، وغير ذلك. والشعر العامي خصوصًا، صار أكثر استخدامًا في طقوس عاشوراء، كما في طقوس احتفالات (الموالد). ولقد تم حصر البحث هذا في بعض من الشعر الفصيح، إذ لا طاقة في استقصاء نظيره من الشعر الشعبي.

لهذا كلّه، يتيح تراث الشعر الشيعي الضخم فرصة للباحثين لدراسة الشخصية والمعتقدات الشيعية، وأحوال الشيعة على مرّ القرون المتتالية

= من ذا أراد إلهنا بمقاله: الصادقون القانتون سواهُ
من خصّه جبريل من ربّ العلى بتحيّة من ربّه وحباهُ

انظر: **ديوان ابي فراس الحمداني**، مصدر سابق، ص 348.

في النهج نفسه يتحدث الشاعر الزيدي الحسن بن علي بن الهبل اليماني فيقول:

من ترى غير عليّ كان صنوًا للنبي؟
من ترى، من بعد خير الأنبيا خير وصيّ؟
من ترى، فاز بخمّ بالفخار الأبديّ؟
من ترى ولاّه خير الرسل عن أمر العليّ
من ترى، كان إمام الخلق بالنصّ الجليّ؟
من ترى، السابق في دين القديم الأزليّ؟
من ترى قاتل عمرو ذي الثبات العامريّ؟
من ترى آسر عمرو عند إحجام الكميّ؟
من ترى رُدّت له الشمس فتىً غير عليّ؟
من تراه.. حاط دين المصطفى بالمشرفيّ
أية الملّة حيطت؟ أم «بتيم» و«عديٍّ»؟
قل لنا، فالأمرُ إن أنصفتنا، غير خفيّ

انظر الديوان المخطوط للمؤلف الحسن بن علي بن الهبل اليماني: **قلائد الجوهر**، ص 39، على الرابط:
http://www.al-hakawati.net/arabic/civilizations/diwanindex5a20.pdf
في 1/ 6/ 2011

الماضية ومواقفهم من القضايا، والحالة النفسية التي هم عليها، ومفاتيح ألمهم وعاطفتهم.. من يحب الشيعة ومن يبغضون، متى يبكون ومتى يتألّمون، وأين مهوى أفئدتهم ومحطّ عاطفتهم. بالإضافة إلى ذلك يمثل الشعر سجلًا سياسيًا تاريخيًا، لحوادث رأى الشيعة أنها تمثل انعطافات في تاريخ المسلمين، مثل: حادثتي الغدير والسقيفة، كما وقعة كربلاء التي سجلها الشعر بكل تفاصيلها وأسماء شخوصها، حتى كأنك ترى توثيقها في صفير الرياح، وصهيل الخيل، وأراجيز الحرب، وضجيج المعارك، وبكاء النساء والأطفال، وعويل الأرامل. يريك الشعر حماسة القتال، ويسمعك صليل السيوف، ويذيقك طعم الدم، ويرمي بوجهك غبار المواجهة والصراع.

وقد اعتنى الشيعة بالشعر المنسوب إلى الأئمة، أو الشعر الذي تمثّلوه، أي الشعر الذي قاله غيرهم في مناسبات مختلفة، خصوصًا ما تمثّله الحسين في كربلاء.

ففي المدينة وقبل أن يغادرها إلى مكة ومن ثمّ إلى كربلاء، رفض الحسين مبايعة يزيد، وتمثّل بقول يزيد بن مفرغ:

لا ذعرت السوام في فلق الصبـ ح مغيرًا ولا دعيت يزيدا
يوم أعطي من المهانة ضيمًا والمنايا يرصدنني إذ أحيدا[1]

وقال وهو في طريقه إلى كربلاء عند مكان يقال له زرود، حيث وصله خبر قتل سفيره إلى الكوفة مسلم بن عقيل:

فإن تكن الدنيا تعد نفيسة فإن ثواب الله أعلى وأنبلُ
وإنْ تكن الأبدانُ للموتِ أُنشئت فقتلُ امرئٍ بالسيف في الله أفضلُ[2]

وقبل أن يصل الحسين إلى كربلاء التقى قائد فرقة للعدو ما لبث أن انضم إلى الحسين، وهو الحر بن يزيد الرياحي، الذي حذّر الحسين من القتل في معركة غير متكافئة. فأجابه الحسين: أبالموت تخوفني؟ سأقول

---

(1) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الثالث، ص 588.
(2) المصدر نفسه، ص 595.

كما قال أخو الأوس لابن عمه وهو يريد نصرة رسول الله ﷺ حين خوفه ابن عمه وقال أين تذهب فإنك مقتول:

سأمضي وما بالموت عارٌ على الفتى   إذا ما نوى حقًا وجاهد مسلما
وواسى الرجال الصالحين بنفسه   وفارقَ مثبورًا وودّعَ مُجرما
أُقدّم نفسي لا أريدُ بقاءها   لتلقى خميسًا في الوغى وعرمرما
فإنْ عشتُ لم أندم، وإنْ متُّ لم أُلَمْ   كفى بكَ ذلاً أن تعيشَ وتُرغما[1]

وفيما كان مولى لأبي ذر الغفاري يصلح سيف الحسين استعدادًا للمعركة، كان الحسين يردّد:

يا دهرُ أفٍّ لكَ من خليلِ   كم لكَ بالإشراقِ والأصيلِ
من طالبٍ وصاحبٍ قتيلِ   والدهرُ لا يقنع بالبديلِ
وكلُّ حيٍّ سالكٌ سبيلِ   ما أقربَ الوعد من الرحيلِ
وإنّما الأمرُ إلى الجليلِ[2]

وفي يوم المعركة، العاشر من المحرم، خطب الحسين في جيش يزيد وتمثل بشعر فروة بن مسيك المرادي:

فإنْ نَهزِمْ فهزّامونَ قُدمًا   وإنْ نُغلَب فغير مغلّبينا
وما إن طِبّنا جبنٌ ولكن   منايانا ودولة آخَرينا
إذا ما الموتُ رفعَ عن أناسٍ   كلاكلهُ أناخَ بآخَرينا
فأفنى ذلكم سروات قومي   كما أفنى القرون الأوّلينا
فلو خلد الملوكُ إذن خلدنا   ولو بقيَ الكرامُ إذن بقينا
فقلْ للشامتينَ بنا أفيقوا   سيلقى الشامتون كما لقينا[3]

لكنّ، الشعر (المنسوب إلى الأئمة) لاقى حذرًا كبيرًا من فقهاء وشعراء الشيعة، فقد رأوا أن ما نُسب اليهم في كثير من الحالات ـ بعيدًا

---

(1) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الأول، بيروت 1983، ص 597

(2) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 601.

(3) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 603.

عن أراجيز الحرب ـ دون المستوى من الشعر القوي الذي يفترض أن يكون. والأئمة ليسوا شعراء على أية حال، ولكن البعض جمع أشعار الإمام علي في ديوان، وآخرون جمعوا بعض شعر أهل البيت في ديوان أو دواوين[1].

كما اهتم الشيعة بأراجيز الحرب خصوصًا تلك التي قيلت في كربلاء[2] التي يحفظ الأطفال كما الكبار أكثرها عن ظهر قلب، فضلًا عن

---

(1) انظر مثلًا: محمد دخيل، **أروع ما قاله آل البيت من الشعر**، بيروت 2001.

(2) من الأراجيز قول عمرو بن قرظة الأنصاري:

قد علمت كتيبة الأنصار ... أني ساحمي حوزة الذمار
ضرب غلامٍ غير نكسٍ شاري ... دون حسين مهجتي وداري

ومن الأراجيز المشهورة قول شاب قتل أبوه مع الحسين:

اميري حسينٌ ونعمَ الأمير ... سرورُ فؤادِ البشير النذيرْ
عليٌ وفاطمةٌ والداه ... فهل تعلمونَ لهُ من نظيرْ
له طلعةٌ مثلَ شمسِ الضحى ... له غرّةٌ مثل بدرٍ منير

ونلاحظ في الأراجيز الكربلائية أنها تأخذ صفة الدفاع عن الحسين وعن أهل بيته، إذ لا أمل في النصر المادي في المعركة، ولكن من الضروري تسجيل الانتماء، ووجهة الحرب، والغاية منها: الجنّة. وفي كربلاء ارتجز سويد بن عمرو بن أبي المطاع فقال:

اقدم حسين اليوم تلقى احمدا ... وشيخكَ الحبر عليًا ذا الندى
وحَسَنًا كالبدرِ وافى الأسعدا ... وعمّكَ القرم الهمام الأرشدا
حمزة ليث الله يدعى أسدا ... وذا الجناحين تبوّا مقعدا
في جنة الفردوس يعلو صعدا

وزهير ابن القين يقول:

أنا زهيرٌ وانا ابن القَينِ ... أذودكم بالسيف عن حسينِ
إنّ حسينًا أحد السبطينِ ... من عترة البرّ التقي الزين
ذاكَ رسول الله غير المين ... أضربكم ولا أرى من شينِ
يا ليتَ نفسي قسمت قسمينِ

انظر الأراجيز في: الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الأول، ص 603 ـ 608

أراجيز أبطال كربلاء أنفسهم: الحسين، العباس، علي الأكبر، وغيرهم[1]، والتي تأتي في المقدمة.

بيد أنه ينبغي التنبيه إلى حقيقة أن الشعر في حبّ أهل البيت ومودّتهم، وكذلك شعر رثائهم، ليس (خاصية) شيعية. أكثر من ذلك، يمكن أن نزعم بأنّ ودّ عليّ وأهل البيت ورثاء الحسين توسّع ليكون ظاهرة حتى بين الشعراء المسيحيين العرب، القدامى والمعاصرين، أي إن آل البيت خرجوا حتى من التأطير الديني الإسلامي الضيّق إلى الفضاء الإنساني العام، بحيث صار الشيعة يستهلكون شعرًا سنيًّا ومسيحيًا في طقوسهم. ففي مولد الإمام علي ـ مثلًا ـ قلّما تخلو فقرات الاحتفالات من قصيدة الشاعر

(1) من أراجيز كربلاء قول الحسين:

انا الحسين بن علي   آليت ان لا انثني
احمي عيالات ابي   امضي على دين النبي

الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الأول، ص 609

وكان علي بن الحسين (الأكبر) يرتجز في كربلاء فيقول:

أنا عليُّ بن الحسين بن علي   نحنُ وبيت الله اولى بالنبي
تالله لا يحكمُ فينا ابن الدّعي   اضربُ بالسيفِ أحامي عن ابي
ضربَ غلامٍ هاشميٍّ علوي

الإمام السيد محسن الأمين، المصدر السابق، ص 607.

وينسب إلى العباس شعرٌ وأراجيز حرب أكثر من أي شخصية أخرى في كربلاء:

لا أرهبُ الموتَ إذا الموتُ رقى   حتى أوارى في المصاليت لقى
إني أنا العباس أغدو بالسقا   ولا أهابُ الموت يوم الملتقى

وحين يصل إلى النهر لا يشرب حين يتذكر عطش الحسين:

يا نفسُ من بعد الحسين هوني   وبعده لا كنتِ أو تكوني
هذا حسينٌ وارد المنونِ   وتشربينَ باردَ المعينِ

وفي الطريق تقطع يده اليمني:

والله إن قطعتمو يميني   إني أُحامي أبدًا عن ديني
وعن إمامٍ صادق اليقينِ   نجل النبي الطاهر الأمينِ

وكان العباس في حملاته يقول:

القتلُ أولى من ركوب العارِ   والعارُ أولى من دخول النار

الإمام السيد محسن الأمين، المصدر السابق، ص 608.

العراقي عبدالباقي العمري (1204هـ/ 1790م ـ 1279 هـ/ 1862م) التي يحفظ أبياتها أو بعضها جمهور كبير من الشيعة:

أنتَ العليُّ الذي فوقَ العُلا رُفِعا ببطنِ مكّةَ وسطَ البيتِ إذ وُضعا
سمّتكَ أمُّكَ بنتُ الليث حيدرةً أكرم بلبوة ليثٍ أنجبت سَبُعا
وأنت حيدرةُ الغابِ الذي أسدُ الـ برج السماويّ عنهُ خاسئًا رجعا
وأنتَ بابٌ تعالى شأنُ حارسهِ بغير راحة روحِ القُدسِ ما قُرعا
وأنتَ ذاك البطينُ الممتلي حِكمًا معشارها فلك الأفلاكِ ما وسعا
وأنت ذاكَ الهزبرُ الأنزعُ البطلُ الـ ذي بمخلبه للشرك قد نزعا[1]

وهناك أبيات عديدة للإمام الشافعي تجدها تتكرّر في الاحتفالات الشيعية

(1) انظر القصيدة كاملة في ديوان عبدالباقي العمري المخطوط، ص 72 ـ 75. على الرابط:
http://www.4shared.com/get/xIs3fQDG/___.html;jsessionid=3B 6F 44902F3424FB851326BD3DA7DB22.dc322
في 25/ 4/ 2011
ومن القصيدة:

وأنتَ نقطةُ باءٍ مع توحّدها بها جميع الذي في الذكر قد جمعا
وأنت والحقّ يا أقضى الأنام به غدًا على الحوضِ حقًّا تُحشران معا
وأنتَ صنو نبيٍّ غير شرعته للانبياء إله العرش ما شرعا
وأنتَ زوجُ ابنة الهادي إلى سُننٍ من حادَ عنه عَدَاه الرشدُ فانخدعا
وأنتَ غوثٌ وغيثٌ في ردى وندى لخائفٍ ولراجٍ لاذَ وانتجعا
وأنتَ ركنٌ يجير المستجير به وأنتَ حصنٌ لمنْ مِنْ دهرهِ فزعا
وأنتَ عينُ يقينٍ لم يزدهُ به كشفُ الغطاءِ يقينًا اية انقشعا
وأنتَ مَنْ فُجِعَ الدينُ المبينُ به ومَنْ باولادهِ الإسلامُ قد فُجِعا
وأنتَ أنتَ الذي منه الوجود نضى عمود صبحٍ ليافوخِ الرجا صدعا
وأنت أنتَ الذي حطّت له قدمٌ في موضعٍ يدهُ الرحمن قد وضعا
وأنتَ أنتَ الذي للقبلتين مع الـ نبي أوّل من صلّى ومنْ ركعا
وأنتَ أنتَ الذي في نفس مضجعهِ في ليلِ هجرتهِ قد باتَ مضطجعا
وأنتَ أنتَ الذي آثاره ارتفعت على الأثيرِ وعنهُ قدره اتّضعا

تجدر الإشارة إلى أن ديوان المؤلف حوى قصائد عديدة في مديح آل البيت، خصوصًا الإمام علي، كما له قصائد أخرى في رثاء شهداء كربلاء.

عمومًا، يحفظها صغار الشيعة وكبارهم، مثل قوله في حبّ آل البيت[1]:

يـا آلَ بـيـتِ رسـولِ اللهِ حُـبُّـكُـمُ فـرضٌ مـن الله فـي الـقـرآن أنـزلـهُ
يكفيكمُ من عظيمِ الفخرِ أنّكمُ من لـم يصلّ عليكم لا صلاةَ لـهُ

وقوله:

آل الـنـبـيّ ذريـعـتـي وهـمـو إلـيـه وسـيـلـتـي
أرجـو بـهـم أُعـطـى غـدًا بـيـدِ الـيـمـيـن صـحـيـفـتـي[2]

(1) **ديوان الإمام الشافعي**، اعتنى به عبدالرحمن المصطاوي، ط3، بيروت 2005، الصفحات: 19 ـ 20، 24 - 25، 28، 51، 72، 93، 98، 130.

(2) وبسبب حبّ الإمام الشافعي وهيامه بعلي وأهل البيت اتهم بـ (الرفض) فقال متحديًا:

لُقّبتُ بالرفضِ لمّا أن منحتهمُ ودّي، وأحسن ما أُدعى به لقبي
لو أن أضغانهم في النار كامنة لأغنت النار عن مذك ومحتطب
يا صاحبَ الكوثرِ الرقراقِ زاخرهُ ذُدْ النواصبَ عن سلسالهِ العَذِبِ
قارعتُ منهم كماةً في هواكَ بما جردت من خاطر أو مقولٍ ذَرِبِ
حتى لقد وسَمَت كلما جباههم خواطري بمضاءِ الشعرِ والخُطبِ
صحبتُ حبَّكَ والتقوى وقد كثرت لي الصحابُ فكانا خيرَ مصطحبِ

وله في مديح علي وآل البيت:

إذا فـي مـجـلـسٍ ذكـروا عـلـيًّـا وسـبـطـيـهِ وفـاطـمـةَ الـزّكـيّـه
فـاجـرى بـعـضـهـم ذكـرى سـواهـم فـايـقـنَ أنّـهُ لـسـلـقـلـقـيّـه
إذا ذكـروا عـلـيًّـا أو بـنـيـه تـشـاغـلَ بـالـروايـات الـدنـيّـه
وقـال تـجـاوزوا يـا قـوم هـذا فـهـذا مـن حـديـث الـرافـضـيّـه
بَـرِئـتُ إلـى الـمـهـيـمنِ من أُنـاسٍ يـرونَ الـرفـضَ حـبّ الـفـاطـمـيـه
عـلـى آلِ الـرسـول صـلاة ربّـي ولـعـنـتـه لـتـلـكَ الـجـاهـلـيّـه

وقال ذات مرّة:

يا راكبًا قفْ بالمحصّبِ من مِنى واهتفْ بقاعدِ خيفها والناهضِ
سَحَرًا إذا فاضَ الحجيجُ إلى مِنى فيضًا كملتطم الفراتِ الفائضِ
إنْ كـان رفـضًـا حـبُّ آلِ مـحـمّـدٍ فـلـيـشـهـدْ الـثـقـلان أنّي رافضي

وله:

قـالـوا تـرفـضـتَ قـلـتُ: كـلاّ مـا الـرفـضُ ديـنـي ولا اعـتـقـادي
لـكـن تـولّـيـتُ غـيـرَ شـكٍ خـيـر إمـامٍ وخـيـر هـادي
إن كـان حـبُّ الـولـيّ رفـضًـا فـإن رفـضـي إلـى الـعـبـادِ

واقرأ من شعر الشافعي رثاءه لآل البيت:

تزلزلتِ الدنُيا لآلِ مُحمد وكادت لهم صُمُّ الجبالِ تذوبُ
وغارت نُجومٌ واقشعرّت كواكبٌ وهُتكَ أستارٌ وشُقَّ جُيوبُ
يُصلَّى على المبعوثِ من آلِ هاشمٍ ويُغزى بنوه! إنَّ ذا لَعجيبُ
لئن كان ذَنبي حُبُّ آلِ محمدٍ فذلك ذنبٌ لستُ عنه أتوبُ
هُمُ شُفعائي يوم حَشري وموقفي إذا ما بَدَت للنَّاظِرينَ خُطوبُ

ولابن أبي الحديد المعتزلي (586هـ ـ 656هـ) قصائد طويلة معروفة سميت بالعلويات في مديح الإمام علي وأهل البيت(1):

يا مَن لهُ في أرضِ قلبي منزلٌ نعمَ المراد الرحب والمستربعُ
أهواكَ حتى في حشاشة مهجتي نارٌ تشبُ على هواكَ وتلذعُ
وتكاد نفسي أن تذوبَ صبابةً خلقًا وطبعًا لا كَمَنْ يتطبّعُ(2)

ومن شعره في رثاء شهداء كربلاء:

ولقد بكيتُ لقتلِ آلِ محمدٍ بالطفِّ حتى كلّ عضوٍ مَدمَعُ
عَقَرت بناتُ الأعوجيّة هل درت ما يستباحُ بها وماذا يصنعُ
وحريمُ آلِ محمدٍ بين العِدا نَهْبٌ تقاسَمَهُ اللئامُ الوضّعُ(3)

ومن الشعر المسيحي في الإمام عليّ مما يلقى في احتفالات مولده أبيات لأبي يعقوب النصراني يحفظها الشيعة:

ياحبّذا دوحة في الخلد نابتة ما في الجنانِ لها شبهٌ من الشجرِ
المصطفى أصلُها والفرعُ فاطمةٌ ثم اللقاح عليٌّ سيّد البشرِ

---

(1) جمعت القصائد في كتاب تحت عنوان: **(القصائد العلويات السبع)**. جمعها وشرحها صالح علي الصالح، دمشق، 1972. تجد الكتاب على هذا الرابط:
http://www.alkafi.net/alkafifiles/books/shia/Alaviyyat.pdf
في 24/ 4/ 2011

(2) المصدر السابق، ص 68.

(3) المصدر السابق، ص 69.

والهاشميان سبطاها لها ثمرٌ والشيعة الورق الملتفُّ بالثمرِ[1]

وفي كثير من الأحيان ترد في فواصل فقرات الاحتفالات الطقوسية أبيات من ملحمة الشاعر المسيحي بولس سلامة (1902م - 1979م) المشهورة (ملحمة عيد الغدير) والتي زادت على الثلاثة آلاف بيت من الشعر:

هو فخرُ التاريخِ لا فخرُ شعبٍ يدّعيهِ ويصطفيهِ وليّا
لا تَقُلْ شيعةُ هواةُ عليٍّ إنّ في كلِّ مُنصِفٍ شيعيّا
إنّما الشمسُ للنواظرِ عيدٌ كلّ طرفٍ يرى الشعاعَ السنيّا
..يا أميرَ الإسلامِ حسبيَ فخرًا أنني منكَ مالئٌ أصغريّا
جَلجَلَ الحقُّ في المسيحيِّ حتى عُدَّ من فُرطِ حُبِّهِ علويّا
فإذا لم يكن عليٌّ نبيًّا فلقد كان خُلقُه نبويّا
أنتَ ربٌّ للعالمين إلهي فأنلني حنانكَ الأبويّا
وأنلني ثواب ما سطّرت كفّي فهاجَ الدموع في مقلتيّا
سفرُ خير الأنامِ من بعدِ طه ما رأى الكونَ مثلهُ آدميّا
يا سماءُ اشهدي ويا أرضُ قرّي واخشعي إنني ذكرتُ عليّا[2]

(1) الشيخ عبدالحسين أحمد الأميني النجفي، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، الجزء الثالث، بيروت 1994، ص 25.

(2) بولس سلامه، **ملحمة عيد الغدير**، بيروت 1961، ص 309.

ويقول في استشهاد الإمام علي في المسجد:

يا صلاةَ الختامِ في المسجدِ المحـ زون طيري إلى السماء ضراما
وأعدّي لهُ المكانَ رفيقًا وافرشي الوردَ حوله أكواما
لم ينلْ في الحياةِ إلاّ عذابًا فامليهِ هناءةً وسلاما
مسجدٌ كانَ مهدهُ يومَ جاءَ الكونَ فاستقبلَ الحطيمَ إماما
لاحَ في مكةٍ هلالاً وليدًا وهوى في العراقِ بدرًا تماما

ولبولس سلامة في كربلاء:

كربلاءُ! ستصبحينَ مَحَجًّا وتصيرينَ كالهواءِ انتشارا
ذكركِ المُفجعُ الأليمُ سيغدو في البرايا مثلَ الضياءِ اشتهارا
فيكون الهدى لمن رامَ هديًا وفخارًا لمن يرومُ الفخارا =

من جهة أخرى، يمكن اعتبار كل الشعر الذي قيل في الأئمة وأهل البيت عمومًا، شعرًا (ولائيًا)، كما يصفه الشيعة، أو هو شعر هويّة، ولكنه ليس بالضرورة شعرًا طقوسيًا، أي استخدم في المناسبات الدينية الطقوسية العديدة. بمعنى ان الطقوس الشيعية لم تستهلك كل الشعر الشيعي القديم والحديث، ولا أجوده، بل يمكن القول إنها لم تستهلك سوى جزء يسير منه. وما استهلك من قصائد شعرية لا يمثل بالضرورة أفضل الشعر وأجوده، فاختيارات الخطباء والنائحين والرواديد تميل إلى الأسهل في اللغة والمعنى بالنسبة إلى المستمعين، وكذا الأكثر عاطفة، والأسهل في التطويع من جهة الترنيم واللحن.

وبالنسبة إلى الشعر الطقوسي الكربلائي، فإن أجوده جاء متأخرًا، وبالتحديد شعر القرن التاسع عشر الميلادي (الثالث عشر الهجري)، الذي ـ بنظرنا ـ فاق في قوته وشحناته العاطفية وصوره التعبيرية شعر القرون الهجرية الخمسة الأولى التي كانت تمثّل الذروة حجمًا ونوعًا.

وقد أكد الوردي وجود نهضة شعرية شهدها العراق في القرن التاسع عشر، لكن تفسيره لها لم يكن مقنعًا بما فيه الكفاية. فهو ردّ الأمر إلى عنصر واحد وهو أن الوالي داود باشا يومئذ كانت له يد في ذلك، لا عبر نشر التعليم أو غيره مثلًا، ولكن لأنه كان يحب الشعر. ويرى أن بقايا تلك النهضة امتدت إلى منتصف القرن العشرين الميلادي[1]. وفي ظنّنا فإن سبب تفوق القرن التاسع عشر يعود إلى عوامل عديدة، قد يكون في مقدمتها تطور التعليم الديني في الحوزة العلمية، وما يجعلنا نشير إلى هذا العنصر بالذات أن مجمل شعر القرن التاسع عشر الميلادي، يمكن تصنيفه كـ (شعر

= كُلّما يُذكر الحسينُ شهيدًا ... موكبُ الدهر يُنبتُ الاحرارا
فيجيءُ الاحرار في الكون بعدي ... حيثما سرتُ يلثمونَ الغبارا
وينادونَ دولةَ الظلمِ حيدي ... قد نقلنا عن الحسينِ الشعارا
فليمتْ كلُّ ظالمٍ مستبدٍّ ... فإذا لم يمتْ قتيلًا توارى
ويعودون والكرامةُ مدّت ... حول هاماتهم سناءً وغارا

(1) د. علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، لندن 1991، الجزء الأول، ص 312.

مشايخ). ومن هنا يمكن فهم سبب التركيز على الشعر الديني بصنوفه المختلفة، حتى لتكاد أغراض الشعر تنحصر ـ عند بعضهم ـ في رثاء ومديح النبي والأئمة من أهل البيت.

ومن العوامل الأخرى: الأوضاع السياسية الضاغطة، والمجازر التي أقيمت للشيعة سواء من قبل الوهابيين أو من قبل السلطات العثمانية، خصوصًا ما وقع في كربلاء[1]، بحيث انعكس ذلك على الشعر، وكأن

---

(1) من مجازر العثمانيين المشهورة، مجزرة كربلاء عام 1844، حيث قتل نحو 15% من سكانها. انظر بعض تفاصيل المجزرة في فصل الطقس والسياسة، وللمزيد راجع:

Juan R. I. Cole & Moojan Momen, **Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843**, *Past and Present*, No. 112 (Oxford University, Aug., 1986).

وكان الوهابيون قد أقاموا مجزرة في كربلاء قبل ذلك، إذ وقعت فصولها في يوم 22/ 4/ 1802، الموافق 18/ 12/ 1216هـ (ذكرى عيد الغدير) حيث دخل المقاتلون البلدة، وقتلوا كل من وجدوه، ونهبوا ما وقع بين ايديهم من الدور والحوانيت والمرقد المقدس، وبين ذلك هدايا الملوك من النفائس والتحف والأحجار الكريمة التي كانت مخزونة في الضريح، وحاولوا قلع صفائح الذهب من على الجدران. قدر عدد القتلى بين خمسة وثمانية آلاف شخص، وجرح نحو عشرة آلاف شخص. بعدها تحولت القوات الوهابية إلى النجف لمهاجمتها ولكن أهلها دافعوا عنها دفاعًا مستميتًا بعد أن جاءهم خبر ما جرى في مكة والمدينة المنورة وكربلاء، وخرجت النساء يشجعن المقاتلين، ففشل الوهابيون في مسعاهم. وكرر الوهابيون الهجوم على النجف في ابريل 1806 ولكنهم ردوا على اعقابهم. وفي عام 1810 هاجم الوهابيون الفرات الأوسط ونهبوا ما طالته ايديهم، وكان معهم اعراب عنزة، واحاط الجنود بالنجف وكربلاء وقطعوا الطريق ونهبوا الزوار بعد زيارة النصف من شعبان، وقتلوا جمعًا غفيرًا منهم. انظر علي الوردي، **لمحات...**، الجزء الأول، ص 190، 191، 205، 215 ـ 216.

أما عثمان بن بشر، المؤرخ الوهابي والمعاصر للأحداث، فذكر بتفاخر أن سعود بن عبدالعزيز آل سعود وجنده (قصدوا أرض كربلاء ونازل أهل بلد الحسين، وذلك في ذي القعدة، فحشد عليها المسلمون، وتسوروا جدرانها ودخلوها عنوة، وقتلوا غالب أهلها في الأسواق والبيوت، وهدموا القبة الموضوعة بزعم من اعتقد فيها على قبر الحسين، وأخذوا ما في القبة وما حولها، وأخذوا النصيبة التي وضعوها على القبر، وكانت مرصوفة بالزمرد والياقوت والجواهر، وأخذوا جميع ما =

كربلاءات وعاشوراءات أخرى كانت تتجدد وتجدّد معها مآسي آل البيت أو ربطها بها[1]. وهناك عامل آخر لا يقلّ أهمية عن العاملين السابقين، وهو أن فترة القرن التاسع عشر، هي الفترة الحاسمة التي تحولت فيها الكتل البشرية القبلية في العراق إلى التشيّع، بحيث أصبح الشيعة أكثرية في العراق. وما كان ذلك ليحدث إلا بدخول عناصر عديدة من ثقافة التشيّع ضمن الثقافة القبلية وبالعكس. وقد كان للشعر ـ الفصيح والعامّي ـ الذي يتخلل المواسم الطقوسية الشيعية أثره المباشر في عملية التشييع، كما أن دخول عناصر جديدة إلى عالم التشيّع، قد رفد عالم المعرفة والشعر بعناصر جديدة بعضها قبلية؛ كما بعث الحيوية في المراكز الدينية والعلمية الشيعية لتلبّي بعضًا من احتياجات الجمهور الشيعي الأكثري ـ الآن.

وفي العموم، هناك العديد من الشعراء الشيعة ـ وعلى مر التاريخ ـ ممن كرّسوا معظم شعرهم في النبي وآل البيت. لعلّ السيد الحميري يمثل أحد أقدم النماذج لهؤلاء الشعراء، كما يوضح ذلك ديوانه، وهو القائل:

= وجدوا في البلد من الأموال والسلاح واللباس والفرش والذهب والفضة والمصاحف الثمينة وغير ذلك مما يعجز عنه الحصر، ولم يلبثوا فيها إلا ضحوة وخرجوا منها قرب الظهر بجميع تلك الأموال، وقتل من أهلها قريب ألفا رجل. ثم إن سعود ارتحل منها على الماء المعروف بالأبيض، فجمع الغنائم وعزل أخماسها وقسم باقيها على المسلمين غنيمة، للراجل سهم، وللفارس سهمان). الشيخ عثمان بن عبدالله بن بشر النجدي الحنبلي، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، الجزء الأول، مطبوعات دارة الملك عبدالعزيز، ط4، الرياض 1982م، ص 257 ـ 258.

(1) كان لوقعة كربلاء أثر شديد في الشعب العراقي وظهر أثرها في الشعر. وينقل الوردي عن إبراهيم الوائلي في بحثه: (الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، 1961، ص123) ما نصه: (من الطبيعي أن تثير هذه الحادثة شعراء الشيعة على الأخص لأنها استهدفت المدينة التي تضم مرقد الإمام الحسين بن علي وانتهت بنهب الضريح المقدس وهدمه وقتل كثير من المجاورين له وفيهم رجال الدين والأطفال والنساء. وقد نظر الشعراء إلى هذه الحادثة كأنها تجديد لمأساة الحسين يوم استشهد في كربلاء مع اخوته وأبنائه وأنصاره، فبكوا وسخطوا وأثاروا ونقموا على الوهابيين أشد النقمة وهددوهم وناظروهم وجادلوهم..). انظر علي الوردي، **لمحات...**، الجزء الأول، ص 192.

لا تـمـدحـنّ سـوى الـنـبـي وآلـه ... فـلـقـد أراكَ إذا مـدحـتَ مـجـيـدا
أهل الكساءِ تقيهمُ نفسي الردى ... ولـهـم أكـونُ مـوالـيًـا وودودا
وإلـيـهمُ طربي وفـيـهـم بـغـيـتي ... وبـهـم أؤملُ في الـجـنـانِ خـلـودا
طـابَ الـورودُ بـحـبّ آل مـحـمـدٍ ... حـوض الـنـبـيّ إذا أردتَ ورودا
سـقـيًا لـشـيـعـة أحـمـد ووصـيّـه ... أعـنـي الإمام ولـيّـنـا المـحـسـودا[1]

أما دعبل بن علي الخزاعي (148هـ ـ 246هـ) فينصح:

دعْ عنكَ ذكرَ زمانٍ فاتَ مطلبُهُ ... واقذفْ برجليكَ عن مَتْنِ الجهالاتِ
واقصد بكلّ مديحٍ أنتَ قائلُهُ ... نحو الهداة بني بيت الكراماتِ[2]

ومثله لابن العودي النيلي (478هـ ـ 558هـ):

وأصفيتُ مدحي للنبي وصنوه ... وللنفر البيض الذين همُ همُ
همُ التينُ والزيتون آلُ محمدٍ ... همُ شجر الطوبى لمن يتفهّمُ
همُ جنّة المأوى، هم الحوض في غدٍ ... همُ اللوحُ والسقفُ الرفيعُ المعظّم[3]

والشعر لدى الشيعة إنما يهتم بما له دالّة على المذهب، والهوية، والطقس. فلا يجري التركيز على شعر الغزل ـ مثلًا ـ رغم أنه موجود وراق، ولكنه محفوظ في الدواوين والمخطوطات. بل إنك لن تفاجأ إن وجدتَ ديوان شعر لرجل دين مشهور كالشيخ الشهيد آية الله محمد سعيد الحبوبي (1266هـ ـ 1333هـ) وقد حذفت منه قصائده الرائعة في الغزل في عدد من طبعاته[4]، وكأن الناشر يرى نشر شعر الغزل فعلًا منكرًا. نعم

---

(1) انظر القصيدة كاملة في موقع أدب، على الرابط:
http://www.adab.com/index.php / modules. php?name = Sh3er & doWhat = shqas & qid = 56109 & r=&rc=7
في 25/ 4/ 2011

(2) **شعر دعبل بن علي الخزاعي**، مصدر سابق، ص 98

(3) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، الجزء الرابع، ص 417 ـ 418.

(4) استشهد أثناء قيادته المعارك ضد الاحتلال الإنجليزي. من نماذج شعره قصيدته المطولة (أغار الحُسن) التي مطلعها:

أغـارَ الـحُـسـنُ وجـنـتـهُ لـهـيـبـا ... لـيـمـنـعَ نـمـل عـارضـه دبـيـبـا
وأفـرغـه الـصـبـا قـمـرًا فـلـمّـا ... تـلـظّـت نـارُ وجـنـتـهِ أذيـبـا =

أبقيت أبيات الغزل التي تجيء في مطلع قصائد المديح، كما هي عادة الشعراء، ولكن يتم تجاوز هذه أيضًا ولا يسلط الضوء عليها[1]. إن طرق جوانب الغزل بالذات في مطالع القصائد يبدو أحيانًا وكأن الشاعر قد اقترف جريمة، رغم أن القصيدة غايتها دينية، ومثل ذلك قول ابن العودي النيلي:

فإنْ كانَ لي ذنبٌ عظيمٌ جنيتهُ فعفوكَ والغفران لي منه أعظمُ
وإنْ كنتُ بالتشبيب في الشعر أبتدي فإنّي بمدح الصفوة الزّهرِ أختمُ[2]

ومن نافلة القول أن شعر الشيعة ـ خصوصًا في قرونه الأخيرة ـ مجهول عند الآخرين، ربما يكون السبب أنه ولد في رحم بيئة دينية مغلقة، وربما يفسَّر بعدم الاطلاع لأن ذلك الشعر لم تتوافر له أدوات النشر في حينها، وربما يعود عدم الاهتمام إلى التصنيف المذهبي، فهناك شعراء شيعة عظماء بحق، ليس فقط في المراثي والمدائح، بل في كل موضوعات الشعر، ولكن يبدو أن التابو المذهبي كان لهم بالمرصاد.

= **إذا استرشفت من برد الثنايا أخافُ عليه من نفسي لهيبا**
انظر بعضًا من قصائده على موقع أدب:
http://www.adab.com/modules. php?name = Sh3er & doWhat = lsq & shid = 90 & start=0
في 26/ 4/ 2011

(1) بل إن البعض وبدون أمانة علمية سطا على دواوين شعراء مرموقين، ثم عمد إلى قصقصة ما لا يريد منها، وأعلن ذلك صراحة، كما في أحد المواقع، حيث نشر ديوان الشيخ صالح الكواز (1233هـ ـ 1290هـ) ودواوين آخرين لشعراء عظام مثل السيد حيدر الحلي، وكتب: (قام موقعنا بحذف بعض الأشعار التي لا يليق نشرها به كالغزل وأمثاله، وغضضنا الطرف عن بعضها وإن كانت لا تتعلق بأهل البيت عليهم السلام)! انظر:
http://www.m - alhassanain.com/kotob% 20hossain/adab% 20hosaini/d_% 20saleh% 20al% 20kawaz/index.htm
في 1/ 6/ 2011

(2) الشيخ عبدالحسين الأميني، المصدر السابق، ج4، ص 423.

(1)
احتفالات الموالد
(الإمام علي نموذجًا)

هناك العديد من الطقوس الشيعية المتعلّقة بالاحتفالات بموالد الأئمة (كما مولد النبي والزهراء عليها السلام أيضًا)، ومن أهم تلك الاحتفالات: الاحتفال بمولد الإمام علي (13 رجب)، ومولد الإمام الحسين (3 شعبان)، ومولد الإمام المهدي (15 شعبان).. حيث يتغنّى الشعراء بقصائد تمجيد بهم وبمناقبهم. الكثير من الشعر الجديد يلقى في المناسبات السنويّة هذه، وكثير من الشعر القديم يتخلل فقرات الاحتفال، وكذلك الأهازيج والموشحات، اضافة إلى الكلمات الخطابية.

إن مركز الحبّ والعاطفة والهيام في الشعر الشيعي يتمحور حول (علي). وإذا كان من الصحيح القول بأن مخزون الحزن على الحسين وأهل بيته في كربلاء عظيم لا ينتهي، فإن مكنون الحبّ وعاطفة الولاء لعليّ أكبر من أن يوصفا، فالتشيّع في أصله امتدّ وبدأ بعليّ؛ فهو الأصل، ومهما قيل عن مظلوميته، فإن حبّه والوله به والإعجاب بقدراته يسلب ألباب الشيعة، ويطغى على ما سواه من موضوعات. يندرج بالطبع مع حبّ علي حب أهل بيته، فهم امتداد له، ولكن عاطفة الحزن عليهم وعلى مصائبهم تغلب على عاطفة الحبّ، وإن كانت تلك العاطفة تختلط في كثير من الأحيان.

عليٌّ في الشعر الشيعي هو (رمز المناقبية) وفي مقدمتها الشجاعة.. ولا شجاعة ممكنة بدون استعداد للتضحية والفداء بالنفس والأهلين. في حين أن الحسين في الشعر الشيعي (رمز التضحية).. ولا يمكن أن يكون

المضحي بإخوته وأبنائه وأصحابه واحدًا تلو الآخر ـ وهو ينظر إلى مصرعهم جميعًا ـ إلا شجاعًا.

التشيع بدأ بعلي. لا غرو إذن أن يستقطب معظم الألق، والحب، والوله.

وعليّ الذي نزلت فيه آيات محكمات كثيرة، وقال فيه الرسول ما لم يقله في غيره من الصحابة، تخطف مناقبيته وصفاته الأبصار، وتتصاغر ـ في عيون شيعته ـ إنجازات وصفات غيره من أقرانه من الصحابة.

والولاء لعليّ، الذي افتتح التشيّع باسمه، واستمرّ بأبنائه وأهل بيته، هو مقياس التشيّع (في عقوده الأولى). فلا تشيّع بدون الولاء لقمة سامقة تعلو الهامات جميعها.

استقى الإمام علي عليه السلام قوته من ثلاثة عناصر لم تتوافر لغيره:

الأول: كثرة النصوص الدينية من القرآن التي نزلت فيه[1]، وكذلك

(1) لقد ورد عند السنّة والشيعة أن الآيات النازلة في علي بلغت نحو ثلاثمائة آية، لسنا هنا بصدد سردها ولكن أهم ما جاء فيها ما يتعلق بالأبعاد السياسية، أو التي شكّلت مادّة في الجدل السياسي بين تلك الأحزاب أو ـ فيما بعد ـ بين المذاهب الإسلامية. من بينها: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: 55]؛ و﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ أَمۡ هَلۡ تَسۡتَوِي ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُۗ﴾ [الرعد: 16]؛ و﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزمر: 9]، و﴿أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗاۚ لَّا يَسۡتَوُۥنَ﴾ [السجدة: 18]، و﴿مَثَلُ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ كَٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡأَصَمِّ وَٱلۡبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِۚ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ﴾ [هود: 24]، و﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ﴾ [محمد: 14] و﴿أَفَمَن يَمۡشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجۡهِهِۦٓ أَهۡدَىٰٓ أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الملك: 22]، و﴿قُل لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ كَثۡرَةُ ٱلۡخَبِيثِۚ﴾ [المائدة: 100] و﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 95]، و﴿لَا يَسۡتَوِيٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۚ﴾ [الحشر: 20]، و﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [غافر: 58]، و﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾ [محمد: 24]. وغيرها.

التمجيد المستمر به وبشيعته من قبل النبي مما احتوت كتب الأحاديث الكثير منه. بعض تلك الأحاديث مما يتفق المسلمون عليها وعلى معانيها ودلالاتها، وبعضها يختص بها الشيعة من جهة تفسير المعنى، أو أنها نصوص خاصة بهم وحدهم من جهة الرواية لا يعتقد بها الآخرون[1].

الثاني: ما ثبت من سيرة الإمام علي في حياة النبي ومنذ أن ولد الإسلام. فسابقته في الإسلام وجهاده وشجاعته، وورعه وتقواه وفدائيته ومناقبيته وزهده وعدله وعلمه وغير ذلك من الصفات، جعلته في نظر شيعته الأوائل، كما شيعته اليوم، ومن خلال المقارنة بنظرائه من الخلفاء، الأحق

(1) من الأحاديث: (علي خير من أتركه بعدي) و(إن تولوا عليًا تجدوه هاديًا مهديًا يسلك بكم الطريق المستقيم)، وفي رواية أخرى: (إن تؤمروا عليًا ـ ولا أراكم فاعلين ـ تجدوه هاديًا مهديًا يسلك بكم الطريق المستقيم) أو (إن تستخلفوا عليًا ـ وما أراكم فاعلين ـ تجدوه هاديًا مهديًا يحملكم على المحجّة البيضاء). وقال النبي لعلي وفاطمة وابنيهما: (أنا حرب لمن حاربكم وسلمٌ لمن سالمكم). وأخذ النبي بضبع علي وقال: (هذا أمير البررة، قاتل الفجرة، منصور من نصره، مخذول من خذله). وقال في حجة الوداع: (من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله وأحب من أحبه، وابغض من أبغضه، وأدر الحق معه حيث دار). وأيضًا: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) و(علي مع الحق والحق مع علي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض يوم القيامة) و(علي مع الحق والحق معه وعلى لسانه، والحق يدور حيثما دار)، وقول النبي لعلي: (إن الحق معك والحق على لسانك وفي قلبك وبين عينيك، والإيمان مخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي)، وأشار النبي إلى علي وقال: (الحق مع ذا، الحق مع ذا، يزول معه حيثما زال) و(علي مع القرآن والقرآن معه لا يفترقان حتى يردا علي الحوض) و(لحمك لحمي، ودمك دمي، والحق معك) و(ستكون بعدي فتنة، فإذا كان ذلك، فالزموا علي بن أبي طالب، فإنّه أوّل من يصافحني يوم القيامة، وهو الصديق الأكبر، وهو فاروق هذه الأمة، يفرق بين الحق والباطل، وهو يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب المنافقين). ومن الأحاديث: (أنا مدينة العلم وعلي بابها) و(أقضاكم علي) و(خير رجالكم علي بن أبي طالب، وخير نسائكم فاطمة بنت محمد) و(علي خير البشر، فمن أبى فقد كفر) و(إن عليًا أحبّ الرجال إلي وأكرمهم علي) و(أحب الناس إليّ من الرجال علي) و(علي أحبّهم إليّ وأحبّهم إلى الله)، و(علي ممسوس في ذات الله).

بالخلافة والأجدر بها، فكان بنظرهم (الفاضل) وغيره (المفضول)[1].. لا تتساوى درجاتهم لا في سلم الأحقيّة بالخلافة ولا في غيرها. ثم إن سيرة علي تؤكد على المضامين الدينية في سلوكياته، فكان بنظر شيعته: الأكثر التصاقًا بروح الإسلام ونصوصه، وكان الموالون يميلون إلى علي لأنه يمتلك كل الصفات بل أفضلها بين الصحابة لكي يخلف النبي ﷺ، وهي صفات اختبرت قبل الهجرة وبعدها.. في الحروب وفي نشر الإسلام. وقد فسّر حزب علي كل ما صدر من النبي ﷺ من مديح لعلي وحزبه على أنه تصريح له بالخلافة من بعده، بسبب الصفات الخاصة التي لا يملكها أحدٌ من الصحابة.

الثالث: قرابة علي من النبي ﷺ، وهي قرابة متعددة الوجوه، فهو زوج فاطمة بنت النبي، سيدة نساء العالمين، والأثيرة لديه، وقد قال النبي لابنته فاطمة: (زوجتك خير أمتي، أعلمهم علمًا، وأفضلهم حلمًا، وأوّلهم سلمًا). وهو أب السبطين سيدي شباب أهل الجنة، وهو ابن عم النبي، تربّى في حجره، وهو نفس النبي كما في آية المباهلة (وأنفسنا وأنفسكم)[2].

---

(1) لمهيار الديلمي:

وهذا الكتاب وإعجازُهُ — على من؟ وفي بيت من؟ نُزّلا
الله يا قوم يقضي النبيُّ — مُطاعًا فيُعصى وما غُسّلا
ويوصي فنخرُصُ دعوى عليه — في تركه دينه مهملا
ويجتمعون على زعمهم — وينبيك سعْدُ بما أشكلا
فيعقب إجماعهم أن يبيـ — ـت مفضولهم يقدُمُ الأفضلا
وأن ينزَعَ الأمرُ من أهلِهِ — لأنّ (عليًّا) له أهّلا

ديوان مهيار الديلمي، ج3، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1930، ص 50.

(2) يجمع أبو تمام هذه العناصر في أبيات من قصيدته فيقول:

أخوه إذا عدّ الفخار وصهره — فلا مثله أخٌ، ولا مثله صهرُ
وشدّ به أزر النبيّ محمدٍ — كما شدّ من موسى بهارونه الأزرُ
ومازال صبّارًا دياجير غمرة — يمزّقها عن وجهه الفتح والنصرُ
هو السيف سيفُ الله في كلِّ مشهدٍ — وسيف الرسول لاددان ولا دثر

وهذه أبيات من قصيدة مطلعها: =

إذن لم يكن الولاء لعلي من قبل شيعته بالأمس كما اليوم مجرد ولاء سياسي محض، أي الولاء لحزب دون بقية الأحزاب، أو لشخص ذي كفاءة فائقة فحسب، بل كان ولاءً دينيًا يحمل مفهوم (الطاعة) للنبي ﷺ ولرغبته في إشاراته العديدة لعلي، والطاعة للنبي دينٌ يتعبّد به. فيما فهم آخرون من الصحابة أحاديث النبي وتفضيله لعلي بصور مختلفة لا تحمل دلالات على حقّ بالخلافة ولا تعني تنصّلًا مما يريده الرسول ﷺ. وقد كان مدار الجدل الشديد بالذات حول حديث الغدير، بعد حجة الوداع: (..ألا من كنتُ مولاه فهذا عليّ مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه أينما دار).

لذا كان الوله بالإمام علي والهيام به أكبر من أن يوصفا. ولذا كان التغنّي بصفاته وأمجاده مادّة التشيّع الثقافي نثرًا وشعرًا. ولذا كان إعلان الولاء له، والبراءة ممن عاداه وحاربه طاغيًا يمتزج بالألم لما حلّ بأهل بيت النبي.

يقول الطلائع بن رزّيك (الملقب بالملك الصالح) (495هـ ـ 556هـ) مخاطبًا الإمام علي عليه السلام:

أيا مولايَ ذكركَ في قعودي ... ويا مولايَ ذكركَ في قيامي
وأنتَ إذا انتبهتُ سمير فكري ... كذلك أنتَ أنسي في مقامي
وحبّكَ إنْ يكنْ قد حلَّ قلبي ... ففي لحمي استكنّ وفي عظامي
فلولا أنتَ لمْ تُقبلْ صلاتي ... ولولا أنتَ لم يُقبَلْ صيامي
عسى أُسقى بكأسكَ يوم حشري ... ويبرد حين أشربها أوامي[1]

= **أظبية حيث استنت الكثب العفر ... رويدكِ لا يغتالك اللوم والزجر**
تحوي 73 بيتًا. كامل القصيدة أُسقطت من طبعات الدواوين الحديثة، لأسباب غير مجهولة. وبعد البحث وجدت القصيدة في نسخة للديوان قديمة (الصفحات 80 ـ 83) طبعت في المطبعة الوهبية بمصر قبل أكثر من قرن، تجد صورة منها في موقع الخزانة، على الرابط:
http://khizana.blogspot.com/2008/09/blog-post_9932.html
في 25/ 7/ 2011.

(1) انظر: الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، الجزء الرابع، ص 408.

ومن الوله:

ولو أنّي قتلتُ النفسَ حبًّا ... له ما كان فيها من اثامِ
يحلّ النارَ قومٌ أبغضوهُ ... وإنْ صلّوا وصاموا ألفَ عام
برئتُ مِنَ الذي عادى عليًّا ... وحاربهُ من اولاد الطّغامِ[1]

وحبّ علي جنّة من النار، كما في الأثر، وحتى لو كان الأمر عكس ذلك، فهناك من هو مستعد لأن يمضي في هواه حتى وإن أدخله جهنّم. لا عجب أن ترى مجاميع عديدة من الشيعة تكرر هذين البيتين:

أبا حسنٍ لو كانَ حبُّكَ مُدخلي ... جهنّمَ كان الفوزُ عندي جحيمها!
وكيفَ يخافُ النارَ مَنْ كانَ مُوقنًا ... بأنّكَ مولاهُ وأنتَ قَسيمُها؟[2]

وهذا شاعر آخر (ابن حماد العبدي) يؤكد هيام الشيعة بعلي الذي ورثوه من آبائهم والذي سيورثونه لأبنائهم:

..فنحنُ مواليكم تحنُّ قلوبُنا ... إليكمْ إذا إلْفٌ إلى إلفهِ حنّا
نزوركمُ سعيًا وقلَّ لِحَقِّكُمْ ... لو انّا على أحداقنا لكمُ زُرنا
ولو بُضّعَتْ أجسادُنا في هواكمُ ... إذن لم نحلْ عنه بحالٍ ولا زلنا
وآباؤنا منهم ورثنا ولاءكم ... ونحنُ إذا متنا نورّثهُ الأبنا[3]

---

(1) لمحمد بن عبدالله الحميري، تابعي، من شعراء القرن الهجري الأول. انظر: الشيخ عبدالحسين الأميني، **الغدير**، الجزء الثاني، ص 208.

(2) هذان البيتان نسبا إلى العديد من الشعراء. بعضهم نسبهما إلى صفي الدين الحلي، وآخرون إلى الصاحب بن عباد، بل ان البعض نسبهما إلى المتنبي نفسه!

(3) هو أبو الحسن، علي بن حماد بن عبيدالله بن حماد العدوي العبدي البصري، من أعلام القرن الرابع الهجري. ومن أبيات القصيدة:

وما ذنبنا عندَ النواصبِ ويلهمْ ... سوى أنّنا قومٌ بما دنتمُ دنّا
فإن كانَ هذا ذنبنا فتيقنّوا ... بانّا عليه لا انثنينا ولا نثنى
ولمّا رَفضنا رافضيكم ورهطكم ... رُفضنا وعُودينا وبالرفض نبّزنا
عليكم سلام الله يا آل أحمدٍ ... متى سَجَعَتْ قمريّة وعَلَتْ غُصنا
مودّتكم أجر النبيّ محمدٍ ... علينا فآمنّا بذاك وصدّقنا
وعهدكمُ الماخوذ في الذرّ لم نقلْ ... لآخذه كلاً ولا كيف أو أنّا
قبلنا وأوفينا به ثم خانكم ... أناسٌ وما خنّا، وحالوا وما حلنا =

ومن نماذج العاطفة المشبوبة، ما جاء في الأنشودة الحديثة التي يردّدها الرواديد:

سألوا قلبي أيّ نزيلٍ بهِ قال حبيبٌ لا يشبههُ أحدْ
حُفِرَتْ في الشريانِ حروفُ اسمهِ فهو قريبٌ مهما عني ابتَعَدْ
عينٌ لامٌ ياءٌ ملأتْ دمي ليوزّعها في أنحاءِ الجَسَدْ
فإذا ما أعدائي جَرَحَتْ يدي سالَ ولائي فوقَ دمائي مدَدْ

إن الفرد الشيعي قد عجن بحبّ عليّ منذ ولادته، لذا يتكرر هذان البيتان في مناسبات مولد الإمام علي:

لا عذّبَ اللهُ أمّي إنّها شَرِبَتْ حبَّ الوصيّ وغذتنيهِ باللبنِ
وكان لي والدٌ يهوى أبا حسنٍ فصرتُ من ذا وذي أهوى أبا حسنِ[1]

واقتحمت قصيدة حديثة للشاعر السيد مصطفى جمال الدين (1346هـ ـ 1416هـ) فضاء الطقوسية، ملؤها العشق لعليّ، يقول فيها مخاطبًا إيّاه[2]:

سيدي أيّها الضميرُ المصفّى والصراط الذي عليه نسيرُ
لكَ مهوى قلوبنا، وعلى زا دكَ نُربي عقولنا، ونميرُ

= طهرتم فطُهّرنا بفاضلِ طُهركمْ وطِبتُمْ فَمِنْ آثارِ طيبكمُ طِبْنا
فما شئتمُ شئنا، ومهما كرهتموا كرهنا، وما قلتمْ رضينا وصدّقنا
..وأنتمْ لنا نعمَ التجارة لم نكنْ لنحذرَ خُسرانًا عليها ولا غُبنا
وما ليَ لا أُثني عليكم وربّكمْ عليكمْ بحسنِ الذكرِ في كتبه أثنى
وإن أباكم يقسم الخلق في غدٍ فيسكنُ ذا نارًا، ويسكنُ ذا عدنا
وأنتم لنا غوثٌ وأمنٌ ورحمةٌ فما منكمُ بدٌّ ولا عنكمُ مغنى
ونعلمُ أن لو لم ندنْ بولائكمْ لما قُبلت أعمالنا أبدًا منّا
سيجمعنا يوم القيامة ربُّنا فتجزونَ ما قلتُم، ونُجزى بما قلنا

انظر: الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، الجزء الرابع، ص 182 ـ 186.

(1) للشاعر اليمني المعاصر إبراهيم بن أحمد الحضراني، انظر موقع شعراء أهل البيت عليهم السلام، على الرابط:
http://shoaraa.com/section-35679.html
في 30/ 5/ 2011

(2) انظر كامل القصيدة في: مصطفى جمال الدين، الديوان، ط1، بيروت، 1995، ص 220 ـ 230.

وإذا هـزّت الـمـخـاوفُ روحًـا وارتـمـى خـافـقٌ بـهـا مـذعـورُ
قـرّبـتـنـا إلـى جـراحـكَ نـارٌ وهـدانـا إلـى ثـبـاتـكَ نـورُ
نحن عشّاقكَ الملحّونَ في العشقِ وإنْ هـامَ فـي هـواكَ الـكـثـيـرُ
.. نـحـن نـهـواكَ لا لـشـيء سـوى أنّـكَ مـن أحـمـد أخٌ ووزيـرُ
وحـسـامٌ يـحـمـي، وروحٌ تُـفـدّي ولـسـانٌ يـدعـو، وعـقـلٌ يـشـيـرُ
ومـفـاتـيـح مـن عـلـوم حـبـاهـا لـكَ إذْ أنـتَ كـنـزهـا الـمـذخـورُ
ضـربَ الله بـيـن وهـجـيـكـمـا حـدًّا فـأنـتَ الـمـنـارُ وهـو الـمـنـيـرُ[1]

في احتفالات مولد الإمام علي، يجري تأكيد هوية الانتماء إليه والى آله، ويجري استحضار مناقبه وصفاته، لتؤكد أن الانتماء إلى التشيّع خيار عقلاني، لا تنقصه الحجج. في الحسينيات وصالات الاجتماع في احتفالات مولد الإمام علي، حيث يفوح البخور، ويرش ماء الورد، وتوزّع الحلويات ومختلف الأشربة، تأتي المكرمة والمنقبة تلو الأخرى، وتأتي الحجّة بعد الحجّة، والمفاضلة بين رمز التشيّع الخالد، وسواه من الصحابة.

---

(1) ومما جاء في القصيدة:

..هـكـذا يـزدهـي ربـيـع عـلـي وتـغـنّـي عـلـى هـواهُ الـطـيـورُ
شـربـتْ حـبّـهُ قـلـوبُ الـقـوافـي فـانـتـشـتْ أحرُفٌ، وجُـنّتْ شطورُ
.. (هدرت) حولهُ بكوفان يومًا (ثـم قـرّت) ومـا يـزال الـهـديـرُ
وسـيـبـقـى يـهزُّ سمعَ الـلـيـالـي مـنـبـرٌ مـن بـيـانـه مـسـحـورُ
..وعليٌّ إشراقةُ الحبّ، لو شيبَ بـسـود الأحـقـاد كـادت تـنـيـرُ
أيـهـا الـصـاعدُ المغذُّ مع النجم هـنـيـئًـا لـك الـجـنـاح الـخـبـيـرُ
قد بهرتَ (النجوم) مجدًا وإشعاعًا وإن ظـنّ: أنّـك الـمـبـهـورُ
وبـلـغـتَ الـمـرمـى، وإن فلّ ريشٌ وانـطـوى جـانـحٌ عـلـيـه كـسـيـرُ
وملأتَ الـدنـيـا دويًّا، فـلا يـسـمـ ـع إلا هـتـافـهـا الـمـخـمـورُ
فـقـلـوبٌ عـلـى هـواكَ تـغـنّـي وأكـفٌّ إلـى عـلاكَ تـشـيـرُ
وسيبقى لكَ الخلودُ وللغافينَ فـي نـاعـم الـحـريـر، الـغـمـورُ
وسـتـبـنـي لـكَ الـضـمـائرُ عُـشًّـا ولـدنـيـا سواكَ تُـبـنـى الـقـصـورُ
وسـتـبـقـى إمـامَ كـلّ شـريـدٍ لـزّهُ الـظـلـمُ، واجـتـواهُ الـغـرورُ

أول ما يذكر في الاحتفالات تلك، مولد علي في الكعبة، وأول ما يتردد على الألسن، قصيدة السيد الحميري:

ولدته في حَرَم الإله وأمنه — والبيت حيث فناؤه والمسجدُ
بيضاء طاهرة الثياب كريمة — طابت وطاب وليدُها والمولدُ
في ليلةٍ غابت نحوس نجومها — وبدَتْ مع القمر المنير الأسعدُ
ما لفّ في خرق القوابل مثله — إلاّ ابن آمنة النبيّ محمدُ[1]

لماذا الولهُ بعليّ؟ لمناقبه التي لا تحصى. يعجز الشعر في تبيان فضله، ففضائله لا نهاية لها، كما يقول الشيخ صالح التميمي (1188هـ ـ 1261هـ):

ما نرى ما استطالَ إلاّ تناهى — ومعاليكَ ما لهنّ انتهاءُ
فَلَكٌ دائرٌ إذا غاب جزءٌ — من نواحيهِ أشرقتْ أجزاءُ
بُنيَ الدينُ فاستقام ولولا — ضربُ ماضيكَ ما استقامَ البناءُ[2]

في القصيدة (الكوثرية) للسيد رضا الهندي (1290 ـ 1362هـ) التي لا تبارح احتفالات مولد الإمام علي، تأتي فضائل عليّ التي جعلته أعلى من بقية الأصحاب مرتبة، فأين الثرى والثريا!:

يا مَنْ قد أنكر مِن آيا — تِ أبي حسنٍ ما لا يُنكرْ
إن كُنتَ لِجهلكَ بالآيا — تِ جَحَدتَ مَقام أبي شُبَّر
فاسألْ بَدْرًا، واسأل أُحدًا — وسَلِ الأحزابَ وسل خيبرْ

---

(1) الامام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الثالث، ص 421

(2) انظر القصيدة كاملة في: جواد شبر، **أدب الطف**، الجزء السابع، ص27 ـ 29. على الرابط:
http://aldhiaa.com/arabic/book/book1/shear/adab-altaff-7/02.html
في 30/ 5/ 2011
ولربما استوحى الشاعر الصورة والمعنى من أبي الطيب المتنبي:
وتركتُ مدحي للوصيّ تعمّدًا — إذ كان نورًا مستطيلاً شاملا
وإذا استقلَّ الشيء قام بذاته — وكذا ضياء الشمس يذهب باطلا
انظر: **ديوان أبي الطيّب المتنبي** (ت: 468هـ)، تحقيق فريدرخ ص 856، ط. برلين، سنة 1861 م.

مَــنْ دَبّــرَ فــيــهــا الأمــرَ ومَــنْ أردى الأبـــطـــال ومَـــن دمَّـــر
مَــن هَــدَّ حُــصــونَ الــشِّــركِ ومَــن شـــادَ الإســـلام ومـــن عَـــمَّـــر
مَـــن قـــدَّمَـــهُ طـــه وعَـــلـــى أهـــلِ الإيـــمـــانِ لـــه أمَّـــرْ
قــاسُــوكَ أبــا حــســنٍ بــسِــوا كَ وهــلْ بــالــطَّــوْدِ يُــقــاسُ الــذَّرْ[1]

وعلي بالنسبة إلى بهاء الدين الأربلي (ت ـ 692هـ)، يأتي في المقدمة، لأنه:

حــمّــالُ أثــقــالٍ، ومُــســعــفُ طــالــبٍ ومَــلاذُ مــلــهــوفٍ ومَــوئــلُ جــارِ
شــرفٌ أقَــرَّ بــه الــحــســودُ وســؤددٌ شــادَ الــعــلاءَ لــيــعــرُبٍ ونَــزارِ
وســمــاحــةٌ كــالــمــاءِ طــابَ لــواردٍ ظــامٍ إلــيــه، وســطــوةٌ كــالــنــارِ
ومــآثــرٌ شــهــدَ الــعــدو بــفــضــلــهــا والحقُّ أبلجُ والسيوفُ عواري[2]

شجاعة عليّ تأتي في مقدمة خصاله:

بــعــلــيٍّ شِــيْــدَتْ مــعــالــمُ ديــنِ الله والأرضُ بـــالـــعـــنـــادِ تـــمـــورُ
وبـــه أيّـــدَ الإلـــهُ رســـولَ الله إذْ لـــيـــس فـــي الأنـــامِ نـــصـــيـــرُ
وبـــأولاده الـــهـــداة إلـــى الـــحـــقّ أضـــاءَ الـــمـــســـتـــبـــهـــم الـــديـــجـــورُ

---

(1) ومن أبيات القصيدة:

أنّـــى ســـاوَوْكَ بِـــمَـــن نـــاوَوْ كَ وهـل سـاوَوْا نَـعـلَـيْ قَـنْـبَـر
مَـنْ غـيـرُكَ مَـن يُـدعـى لـلـحَـرْ بِ ولـلـمـحـرابِ ولـلـمـنـبَـرْ
أفــعــالُ الــخــيــرِ إذا انــتــشــرت فـي الـنـاس فـأنـتَ لـهـا مـصـدرْ
وإذا ذُكِــرَ الــمــعــروفُ فــمــا لِــسِــواك بــه شــيٌ يُــذكــر
أحــيَــيْــتَ الــدِّيــن بــأبــيــضَ قــدْ أوْدَعــتَ بــه الــمــوت الأحــمــرْ
قُــطْــبًــا لــلــحــربِ يُــديــرُ الــضَّــربِ ويَــجــلُــو الــكَــربَ بــيــوم الــكَــرْ
..أنــتَ الــمُــهــتَــمُّ بــحِــفــظِ الــدِّيــ ـن وغــيــرُكَ بــالــدُّنــيــا يَــغْــتَــر
أفــعــالُــك مــا كــانــت فــيــهــا إلاّ ذِكـــرى لِـــمَـــنِ اذَّكَـــرْ
حُــجَــجًــا ألــزَمــتَ بــهــا الــخُــصَــمــا ءَ وتــبْــصِــرةً لِــمَــن اسْــتَــبْــصَــر
آيـــاتُ جَـــلالِـــكَ لا تُـــحْـــصَـــى وصِــفــاتُ كــمــالِــكَ لا تُــحــصــر

انظر القصيدة كاملة في: **ديوان السيد رضا الهندي**، جمع السيد موسى الموسوي، مراجعة وتعليق السيد عبدالصاحب الموسوي، ط1، بيروت 1988، ص 20 ـ 22

(2) الشيخ عبدالحسين الأميني، **الغدير**، الجزء الخامس، ص 528.

سلْ حنينًا عنهُ وبدرًا فما يخبرُ عمّا سألتَ إلاّ الخبيرُ
إذْ جلا هبوة الخطوبِ وللحربِ زنادٌ يشبُّ منها سعيرُ
أسدٌ ما لهُ إذا استفحلَ اليأسُ سوى رنّة السلاحِ زئيرُ
ثابتُ الجاشِ لا يروعهُ الخطبُ ولا يعتريهِ فيه فتورُ
أعرب السيف منه إذ أعجم الرمحُ لأن العدى لديه سطورُ
عزماتٌ أمضى من القَدَرِ المحتوم يجري بحكمه المقدورُ[1]

ثم إن عليًا أول من أسلم، وهو صهر النبي، كما يقول الصحابي كعب بن زهير بن أبي سلمى (ت ـ 24هـ، أو 26هـ)، فلا يدانيه أحدٌ في الفخر:

إنّ عليًّا لميمونٌ نقيبته بالصالحاتِ من الأفعال مشهورُ
صهرُ النبي وخير الناس كلهمُ وكلُّ من رامهُ بالفخرِ مفخورُ
صلّى الصلاةَ مع الأميّ أوّلهم قبلَ العبادِ وربّ الناسِ مكفورُ[2]

مثل هذه الصفات هي التي يجري التأكيد عليها في يوم مولده، فلا يقاس أحدٌ بعليّ:

بحقّ محمدٍ قولوا بحقٍّ فإنّ الإفكَ من شيمِ اللئامِ
أبعدَ محمدٍ بأبي وأمّي رسول اللّه ذي الشرف التهامي
أليسَ عليّ أفضل خلق ربّي وأشرف عند تحصيل الأنام
برغم الأنف من يشنأ كلامي عليٌّ فضلهُ كالبحر طامي
وأبرأ من أناسٍ أخّروهُ وكان هو المقدّمُ بالمقام[3]

---

(1) الأميني، المصدر السابق، ج 5، ص 529. ولديك الجن الحمصي:

دعُوا ابنَ ابي طالبٍ للهدى ونَحْرِ العدى كيفما يفعلُ
.. ومن كعليٍّ إذا ما دعوا نزالِ، وقدْ قلَّ منْ ينزلُ
تراهُ يقُدُّ جُسومَ الرجال فينْدحرُ الأوّلُ الأوّلُ

ديوان ديك الجن الحمصي، تحقيق مظهر الحجي، دمشق، 2004، ص 197.

(2) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 287.

(3) لمحمد بن عبدالله الحميري، من شعراء القرن الأول الهجري. انظر: الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 208.

وللصحابي الفضل بن أبي لهب:

ألا إنّ خيرَ الناسِ بعدَ محمدٍ مهيمنه التاليه في العرف والنكرِ
وخيرته في خيبر ورسوله بنبذ عهود الشرك فوق أبي بكر
وأوّل من صلّى وصنو نبيّه وأوّل من أردى الغواة لدى بدر
فذاكَ عليٌّ الخير من ذا يفوقه؟ أبو حسن حلف القرابة والصهرِ(1)

ولا يقاس الحضيض بالسماء، ولا الوشل بالبحر، كما يقول كشاجم (أبو الفتح محمود بن الحسين بن شاهك السندي، ت ـ 360 هـ):

ووالدهم سيّد الأوصياءِ ومُعطي الفقيرِ ومُردي البطلْ
ومن علّمَ السُّمرَ طعنَ الحليّ لدى الرَّوعِ والبيض ضربَ القُللْ
ولو زالت الأرضُ يومَ الهياجِ من تحت أخمصهِ لم يَزَلْ
ومن صدَّ عن وجه دنياهمُ وقد لبست حليها والحللْ
وكان إذا ما أضيفوا إليه فارفعهم رتبة في المثل
سماءٌ أضيف إليها الحضيض وبحرٌ قرنتَ إليه الوشَلْ(2)

لهذا يضع السيد الحميري الرسول وعليًا في جانب، والعالم في جانب آخر:

محمدٌ خير بني غالبٍ وبعدهُ ابن أبي طالبِ
هذا نبيٌّ ووصيٌّ لهُ ويعزلُ العالم في جانبِ(3)

وعليّ بهذا أفضل الخلق بعد النبيّ، كما يقول التابعي زجر بن قيس:

فإن عليًّا خير من وطئ الحصى سوى أحمد والموتُ غادٍ ورائحُ(4)

ويقول كثير عزّة (كثير بن عبدالرحمن بن الأسود الخزاعي، 40 هـ ـ 105هـ) ـ وقد كان شيعيًا كيسانيًا، مخاطبًا ابن الحنفيّة:

---

(1) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 288
(2) انظر كامل القصيدة في: **ديوان كشاجم**، تحقيق د. النبوي عبدالواحد شعلان، القاهرة، ط21، 1997، ص 343 ـ 347.
(3) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الثالث، ص 420.
(4) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، الجزء العاشر، ص 30

أنت ابن خير الناس من بعد النبي   يا بن عليٍّ سِرْ ومَنْ مثل علي؟[1]

بالإضافة إلى هذا كلّه، فإن عليًّا بالنسبة إلى المحتفين بمولده، مقياس الحق والباطل، كما مقياس الولاء والبراء، وحبّه والانتماء اليه هو الذي يحدّد القرابة، يقول السيد الحميري:

منحتُ الهوى المحض منّي الوصيّا   ولا أمنحُ الودَّ إلاّ عليّا
دعاني النبيُّ عليه السلا   م إلى حبّهِ فأجَبْتُ النبيّا
فعاديتُ فيهِ وواليتُهُ   وكنتُ لمولاه فيه وليّا[2]

وللشاعر نفسه:

أبا حسنٍ أفديكَ نفسي وأسرتي   ومالي وما أصبحتُ في الأرضِ أملكُ
أبا حسنٍ إنّي بفضلكَ عارفٌ   وإنّي بحبلٍ منْ هواكَ لمُمْسِكُ
وأنتَ وصيُّ المصطفى وابنُ عمّه   فإنّا نعادي مبغضيكَ ونتركُ[3]

وله:

يا أهلَ كوفان إني وامقٌ لَكُمُ   مذْ كنتُ طفلاً إلى السبعين والكبرِ
أهواكمُ وأواليكمْ وأمدحكمْ   حتمًا عليَّ كمحتومٍ من القَدَرِ
لحبّكم لوصيّ المصطفى وكفى   بالمصطفى وبهِ من سائرِ البشرِ[4]

كما هو مقياس الولاء، فإن عليًّا ـ بالنسبة إلى الشاعر مهيار الديلمي (367 ـ 428هـ) ـ مقياسٌ للسخط والعداء، وإذا ما رضي عليٌّ، فلا يهمّ سخط كلّ الناس، والهوى لعليّ باقٍ ولو انشقّ البحر شطرين فأغرقه:

عاديتُ فيكَ الناسَ لم أحْفَلْ بهم   حتى رموني عن يدٍ إلاّ الأقلْ
تفرّغوا يعترقون غيبةً   لحمي وفي مدحكَ عنهم لي شُغُلْ
عدلتُ أن ترضى بأن يسخط من   تقلّهُ الأرضُ عليَّ فاعتدل

---

(1) **ديوان كثير عزّة**، جمعه وشرحه الدكتور إحسان عباس، بيروت 1971، ص 31.
(2) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج2، ص 270.
(3) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج2، ص 319.
(4) السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، مصدر سابق، ج3، ص 418.

ولـو يـشـقّ الـبـحـر ثـم يـلـتـقـي فلقـاهُ فوقـي فـي هـواكَ لـم أُبلْ(1)

وكما عليّ مقياس الحبّ والولاء والبراء، كذلك ابنه الحسين وأهل بيت النبيّ عمومًا، الذين هواهم نعيم الدنيا والآخرة، كما يقول مهيار الديلمي:

أسـرّ لـمـن والاكَ حـبَّ مـوافـقٍ وأُبدي لـمن عـاداكَ سبّ مخـالـفِ
هـواكـم هـو الـدنـيـا وأعـلـمُ أنـه يبيّضُ يومَ الحشرِ سودَ الصحائفِ(2)

وهكذا، فإن الولاء لعليّ مفتاح التشيّع، وهو ما يجري التأكيد عليه في ذكرى مولده. ومحبّو عليّ، هم (الموالون): (من كنتُ مولاه، فهذا عليّ مولاه). ترى من يستطيع أن يستخف بحب علي وأهل بيته؟ من يفعل ذلك إنما هو خليّ لم يعرف طعم الحب في الله، ولم يعرف مقام أهل البيت:

ملكتُم فؤادًا ليس يدخله العذلُ فذكر سواكم كلّما مرّ لا يحلو
يـؤنـبـنـي فـي حـبّكم كلُّ فـارغٍ ولـي بهواكم عن ملامتهم شغلُ
وماذا عسى تجدي الملامةُ في الورى لمن لا له في الحبّ لبٌّ ولا عقلُ
لَئِنْ فرضوا منّي السلوَّ جهالةً فحبّكمُ عندي هو الفرضُ والنفلُ
ولـو فـي سواكم أهل بيتِ محمدٍ غرامي لكانَ العذلُ عندي هو العدلُ
حَمَلْتُ هواكم في زمان شبيبتي وقد كنتُ طفلاً والغرام بِكُمْ طِفلُ
فروعٌ تسامت أصلُها سيّدُ الورى وحيدرةٌ يا حبّذا الفرعُ والأصلُ(3)

لكن أكثر الناس ليسوا إلا من المحبّين. يقول الشريف الرضيّ (359 ـ 406هـ):

---

(1) **ديوان مهيار الديلمي**، ج3، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1930، ص 115.

(2) **ديوان مهيار الديلمي**، الجزء الثاني، دار الكتب المصرية، ط1، القاهرة 1925، ص 261 ـ 262

(3) للحسن بن علي الهبل اليماني، شاعر زيدي، ولد في 1048هـ، وتوفي شابًا في 1079هـ. انظر ديوانه المخطوط **قلائد الجوهر**، ص 21 ـ 22، على الرابط:
http://www.al-hakawati.net/arabic/civilizations/diwanindex5a20.pdf
في 1/ 6/ 2011

صبغَ القلبَ حبُكمُ صبغةَ الشّيـ ب وشيبي لولا الردى لا يحولُ
أنا مولاكمُ وإنْ كنتُ منكمْ والدي حيدرٌ وأُمّي البتولُ
وإذا النّاسُ أدركوا غايةَ الفخـ ر شآهم منْ قالَ جدّي الرسولُ
يفرحُ النّاسُ بي لأنّيَ فَضْلٌ والأنامُ الذي أراه فضولُ[1]

(1) **ديوان الشريف الرضي**، بمعرفة محمد بن سليم اللبابيدي، ج2، المطبعة الأدبية، بيروت 1309. ص 660.
وللخباز البلدي، أبي بكر محمد بن أحمد بن حمدان (ت ـ 380هـ)، أبيات ظريفة:
انظرْ إليَّ بعينِ الصفحِ عن زللي لا تتركنّي من ذنبي على وجلِ
موتي وهجركَ مقرونانِ في قرن فكيف أهجرُ من في هجره أجلي
وليسَ لي أملٌ إلاّ وصالكم فكيف أهجرُ من في وصله أملي
هذا فؤادي لم يملكه غيركمُ إلاّ الوصيّ أمير المؤمنين علي

(2)
الاحتفال بعيد الغدير

هناك ثلاثة نصوص أساسية تدور حولها احتفالات الغدير (18 ذو الحجة من كل عام)، وهي أساس معتقد الشيعة في أن عليًا كان (وصيّ) النبي، أي خليفته. النصوص الثلاثة جاءت متقاربة زمانيًا، بدأت بعد حجّة الوداع، ووقوف النبي في موقع يقال له (الغدير، أو غدير خم) حيث نزلت عليه ما يسميها الشيعة بآية التبليغ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: 67]. بعدها جرى التبليغ حين جمع النبي ﷺ المسلمين في غدير خم، وأعلن: (من كنتُ مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيثما دار). بعدها يأتي النص الثالث حين نزل الوحي بالآية: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة، 3]. ولقد جرى نقاش مطول بين المسلمين حول هذه النصوص ومضامينها ومعانيها، وكلٌّ أدلى بدلوه، خصوصًا الشيعة منهم الذين توسّعوا في هذا الأمر بشكل كبير[1].

لهذا فإن الشيعة يرون الإمامة/ الخلافة: (نص) ديني، ومن هنا نفهم تأكيد الشيعة في كتاباتهم وأشعارهم على مفردات بعينها مثل: الوصي، والوصية، والغدير، وبيعة الغدير، وخمّ، والولي، وغيرها مثل: الأمير أو أمير المؤمنين[2] ـ واللفظتان الأخيرتان لا تطلقان إلاّ على عليّ ـ لتشدّد

(1) انظر مثلًا كتاب الغدير في جزئه الأول، للشيخ عبد الحسين الأميني، بيروت 1994.

(2) لفظة أمير المؤمنين بدأت في عهد الخليفة عمر، فهو أول من تلقّب =

على أن عليّا هو الأوّل، وأنه الخليفة الشرعي، وأنه اغتصب حقّه. وهذا هو محور الشعر القديم والحديث، والذي يتغنّى ببعضه (الرواديد)[1].

وإذا كان الشيعة عمومًا يبتهجون بالمناسبة شعرًا، ونثرًا، في منتدياتهم، فإن الزيدية يزيدون على ذلك بإطلاق الرصاص في الهواء ابتهاجًا، حيث تتصاغر احتفالات الإثني عشرية مقابل نظرائهم الزيدية في المناسبة نفسها، خصوصًا في محافظة صعدة.

= بأمير المؤمنين. وعمومًا فإن هذا اللقب استخدم فيما بعد بتوسّع، بل إن المسيحيين تأثروا به في القرون الوسطى، حيث ظهر نظيره: miramolin وmiramomelin و .miramomelli انظر:

Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, (Princeton University, New Jersey, 1981), p. 176.

(1) مثل ذلك أنشودة/ ردّاديّة (علي مولى) التي تشير إلى كل المعاني التي ذكرناها.. تقول:

تشهدُ خيبر انتَ الأجدرُ بها — لمّا جبريل نادى لا فتى
غير أبي السبطين وهل — كان سواه يذكر في (هل أتى)؟
كيفَ يقارنُ ايّ زعيمٍ بمن — نفس الهادي حيث زكى من بدا

لهذا لا يقبل الشيعة تقديمَ أحد على علي، وأهل بيته، أو كما تشير إحدى الأناشيد التي يتداولها الرواديد:

قالوا الرابع قلنا الأول علي — نصٌّ عنه في القرآن نزلْ
تمّت فيه النعمة من ربنا — والدينُ بنصب الكرّار اكتمل
فاسال عنه الليل وسوح الوغى — افهل كان مثل عليٍّ بطلْ؟
عدلٌ فخرٌ عزمٌ فضلٌ فلا — تُحصى آياتك يا (خير العمل)

ولديك الجن الحمصي:

جعلوكَ رابعهمْ أبا حسنٍ — ظلموا وربّ الشفعِ والوتْرِ
وعلى الخلافة سابقوكَ وما — سبقوكَ في أُحُدٍ ولا بدْرِ

ديوان ديك الجن الحمصي، تحقيق مظهر الحجي، دمشق 2004، ص 145.

وحين فضل أحدهم الخلفاء الثلاثة على علي، ردّ عليه السيد الحميري:

سائل قريشًا إذا ما كنتَ ذا عَمَهٍ — مَنْ كان اثبتها في الدين أوتادا
مَنْ كان أعلمها علمًا، وأحلمها — حلمًا، وأصدقها قولاً وميعادا
إنْ يصدقوكَ فلنْ يعدوا أبا حسنٍ — إن انتَ لم تلقَ للأبرار حسّادا

الإمام السيد محسن الأمين، **اعيان الشيعة**، المجلد الثالث، ص 421.

والشعر في مناسبة (عيد الغدير) الذي بدء بالاحتفال به كطقس في العهد البويهي منتصف القرن الرابع الهجري، يسعى أوّل ما يسعى لتأكيد وقوع حادثة الغدير، وأسباب تنزيل الآيات، وتفسير نص الحديث النبوي: (من كنت مولاه...) على أنه يعني تحديدًا إيصاء الرسول ﷺ بالخلافة.

من الشعر المبكّر في موضوع الغدير وسياقها التاريخي، وتحويل الحادثة إلى شعر، ما جاء به السيد الحميري:

لقد سمعوا مقالته بخمّ ... غداة يضمّهم وهو الغديرُ
فمن أولى بكم منكم فقالوا ... مقالة واحد وهم الكثيرُ
جميعًا أنتَ مولانا وأولى ... بنا منّا وأنتَ لنا نذيرُ
فقال لهم علانية جهارا ... مقالة ناصحٍ وهمُ حضورُ
فإن وليّكم بعدي علي ... ومولاكم هو الهادي الوزير(1)

ومن غديرياته:

وبخمّ إذ قال الإله بعزمه ... قم يا محمد في البريّة فاخطب
وانصب أبا حسن لقومك إنّه ... هاد وما بلّغتَ إن لم تنصب
فدعاه ثم دعاهمُ فاقامه ... لهمُ فبين مصدّق ومكذّب
جعل الولاية بعده لمهذّب ... ما كان يجعلها لغير مهذّب(2)

والصحابي قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري أنشد ـ في صفّين أيضًا مؤكدًا على (الغدير):

.. وعليٌّ إمامنا وإمامٌ ... لسوانا أتى به التنزيلُ
يوم قال النبيّ منْ كنتُ مولا ... هُ فهذا مولاهُ خطبٌ جليلُ
إنّ ما قاله النبيّ على الأمّة ... حَتْمٌ ما فيهِ قال وقيلُ(3)

---

(1) انظر القصيدة في: الأميني، مصدر سابق، ج2، ص 254.
(2) من قصيدته المسماة بـ (المذهبة) انظرها في: الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج2، ص 251.
(3) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 87.

وبالتالي صار من الواجب على المسلمين اتباع علي، أو كما يقول السيد الحميري:

عليٌّ أميرُ المؤمنين وحقّهُ من اللّه مفروضٌ على كلّ مسلمِ
وإنّ رسول الله أوصى بحقّهِ وأشركهُ في كلِّ حقٍّ مقسمِ
وزوّجَهُ صدّيقةً لمْ يكنْ لها معادلةٌ غيرُ البتولة مريمِ
وأوجبَ يومًا بالغدير ولاية على كلّ برٍّ من فصيحٍ وأعجمِ[1]

ويشير دعبل إلى (آية التبليغ) كدليل على ولاية علي:

نطقَ القرآنُ بفضلِ آل محمدِ وولايةٌ لعليّهِ لم تجحدِ
..إنّ الإله وليّكم ورسوله والمؤمنين فمن يشا فليجحد
يكن الإله خصيمه فيها غدًا والله ليسَ بمُخْلِفٍ في الموعد[2]

معنى (الغدير) واضح لأبي تمام الطائي (ت ـ 231هـ) أيضًا، وذلك في قصيدته المشهورة في مدح الإمام علي:

ويوم الغدير استوضح الحقَّ أهلُه بفيحاءَ لا فيها حجابٌ ولا سترُ
أقام رسول اللّه يدعوهم بها ليقربهم عرفٌ وينآهم نكرُ
يمدُّ بضبعيهِ ويعلم أنه وليٌّ ومولاكم فهل لكم خبرُ
يروح ويغدو بالبيان لمعشرٍ يروح بهم غمرٌ ويغدو بهم غمرُ
فكان لهم جهرٌ بإثبات حقّه وكان لهم في بزّهم حقّهُ جهرُ[3]

---

(1) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج2، ص268.

(2) **شعر دعبل بن علي الخزاعي**، مصدر سابق، ص 335 ـ 336.

وله:

سقيًا لبيعة أحمد ووصيّه أعني الإمام وليّنا المحسودا
أعني الذي نصرَ النبيّ محمدًا قبلَ البريّة ناشئًا ووليدا
أعني الذي كشف الكروب ولم يكن في الحربِ عند لقائه رعديدا
أعني الموحّد قبلَ كلّ موحّدٍ لا عابدًا وثنًا ولا جلمودا

انظر: **شعر دعبل بن علي الخزاعي**، مصدر سابق، ص 331.

(3) ومن القصيدة:

طويتم ثنايا تخباون عوارها فاين لكم خبءٌ وقد ظهر النشرُ =

ولابن الرومي أبي الحسن علي بن العباس بن جريج (221هـ ـ 283هـ):

قال النبي له مقالاً لم يكن يوم (الغدير) لسامعيه ممجمجا
من كنت مولاه فذا مولى له مثلي وأصبح بالفخار متوّجا[1]

ولأبي العلاء محمد بن إبراهيم السروي (ت ـ 360هـ):

عليٌّ إمامي بعد الرسول سيشفـ ـع في عرصةِ الحقِّ لي
ولا أدّعي لعليٍّ سوى فضائل في العقل لم يشكل
ولا أدّعي أنّهُ مُرسَلٌ ولكن إمامٌ بنصٍّ جَلي
وقولُ الرسول له إذ أتى له شبه الفاضل المفضل
ألا ان من كنتُ مولى له فمولاهُ من غير شكّ عليّ[2]

وحتى لو لم تكن الخلافة بالنصّ الجليّ من النبيّ، فعليّ أفضل الصحابة في كل أمر، كما يقول الشاعر الزيدي الحسن بن علي بن جابر الهبل اليماني:

وهم أنكروا في شانه بعد أحمد من النصّ أمرًا ليس ينكره العقلُ
وقد نوّه المختار طه بذكره وقال لهم: هذا الخليفة والأهل!
وولاهُ في يوم الغدير ولايةً على الخلق طرًّا ما له أبدًا عزلُ
ونصّ عليه بالإمامة دونهم ولو لم يكن نصًّا لقدّمهُ الفضلُ
..يحجون أنصار الإله: بأننا قرابته، منّا به اتصل الحبلُ
وهل كانت الأصحاب أدنى قرابة وأقرب رحمًا لو عقلتم أم الأهلُ؟[3]

وهكذا، قلّما وجد شاعر شيعي في التاريخ لم يتعرّض لمسألة

= فعلتم بأبناء النبي ورهطه أفاعيل أدناها الخيانة والغدرُ
ومن قبله اخلفتمُ لوصيّه بداهية دهياء ليس لها قدر

(1) الأميني، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 51.

(2) الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 143.

(3) انظر القصيدة وقصائد أخرى للهبل اليماني، على موقع أدب:
http://www.rafed.net/books/aqaed/al-qadir-3/03.html#7
في 1/ 6/ 2011

الغدير، أو لم يقارب موضوع السقيفة. فالقضيتان متضادّتان من جانب، ومرتبطتان بموضوع الخلافة من جانب آخر. الخلافة عند الشيعة (نص) من الله والنبي، يقابلها بنظرهم (اجتهاد) وتهميش للنصّ، ومن يفعل ذلك، فإن فعله نكثٌ بالنصّ، نكثٌ ببيعة الغدير، وانحراف عن الحق الذي أجلاه النبي، وأوضحه القرآن.

لا غرابة إذن، أن لا تُذكر السقيفة إلا بالمرارة في الألسن.

الصحابي ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب يألم لنتائج السقيفة، فهي بنظره (أول الفتن) التي لم تكن بالحسبان:

ما كنتُ أحسبُ أنّ الأمرَ مُنْتَقِلٌ عن هاشمٍ ثم منها عن أبي حسنِ
أليسَ أوّل من صلّى لقبلتهم وأعلم الناس بالآيات والسنن؟
وآخر الناس عهدًا بالنبي ومَنْ جبريلُ عونٌ لهُ في الغُسْلِ والكَفَنِ؟
من فيه ما فيهم ما تمترون به وليس في القوم ما فيه من الحسن
ماذا الذي ردّكم عنه؟ فنعلمهُ ها إن بيعتكم من أوّل الفتَنِ[1]

والسقيفة توضع مقابل الغدير فهما ضدّان.. فما جرى في (السقيفة) انقلاب على عهد (الغدير).. بل إن (الغدير) و(الغدر) لفظتان متلازمتان لدى بعض الشعراء، كما عند أبي محمد الصوري (339هـ - 419هـ):

ولاؤكَ خيرُ ما تحتَ الضميرِ وأنْفَسُ ما تمكّنَ في الصدورِ
أبا حسنٍ تبيّنَ (غَدْرُ) قومٍ لعهدِ الله من عهدِ (الغدير)[2]

ويعود ليكرّر الأمر:

.. ما لم يكن من معشرٍ غدروا وقد شهدوا الغديرا
وتوامروا ما بينهم أن ينصبوا فيها أميرا
.. وتوارثوها ليس تخرجُ عنهمُ شبرًا قصيرا[3]

---

(1) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج 10، ص 29.

(2) هو ابو محمد عبدالمحسن بن محمد بن أحمد بن غالب بن غلبون الصوري، انظر سيرته وشعره في: الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 255.

(3) المصدر السابق، ص257.

ومثله فعل علاء الدين الحلي في قوله:

من معشرٍ عدلوا عن عهد حيدرةٍ وقابلوه بعداونٍ وما قبلوا
وبدّلوا قولهم يوم (الغدير) له غدرًا وما عدلوا في الحبّ بل عدلوا[1]

وفي المعنى نفسه قال مهيار الديلمي:

نوى الغدرَ أقوامٌ فخانوكَ بعده وما آنفٌ في الغدرِ إلاّ كسالفِ
وهبهم سفاهًا صحّحوا فيكَ قولَهُ فهل دفعوا ما عنده في المصاحفِ
سلامٌ على الإسلام بعدكَ إنهم يسومونه بالجورِ خُطّةَ خاسفِ[2]

أيضًا يربط الكميت بين الغدير والسقيفة، التي يعدّها فعلًا خطيرًا، ولكنه لا يشنّع بمن قادها وإن اعتبره مخطئًا. يقول:

وأصفاهُ النبيّ على اختيار بما أعيا الرفوض له المذيعا
ويوم الدّوحِ دوح غدير خمٍّ أبانَ له الولايةَ لو أُطيعا
ولكنّ الرجالَ تبايعوها فلمْ أرَ مثلها خطرًا مبيعا
فلم أبلغ بها لعنًا ولكنْ أساءَ بذاك أوّلهم صنيعا
فصار بذاك أقربهم لعدلٍ إلى جورٍ واحفظُهُم مُضيعا
أضاعوا أمرَ قائدِهم فضلّوا وأقوَمِهم لدى الحَدَثان ريْعا[3]

وبنظر كشاجم، لقد جرى التمرد على الغدير، ونبذت وصية النبي بالعراء، بمجرد أن مات:

وأوصى النبيّ ولكن غَدَتْ وصاياهُ منبذة بالعراءْ
ومن قبلها أمر الميّتونَ بردّ الأمور إلى الأوصياءْ
ولم ينشر القومُ غلَّ الصدور حتى طواه الردى في رداءْ
ولو سلّموا لإمام الهدى لقوبل مُعوجّهُم باستواء
هلالٌ إلى الرشدِ عالي الضياء وسيفٌ على الكفرِ ماضي الظُّباءْ[4]

---

(1) الشيخ الأميني، **الغدير**، الجزء السادس، ص 451.
(2) **ديوان مهيار الديلمي**، الجزء الثاني، ط1، القاهرة 1925، ص 261
(3) **ديوان الكميت**، مصدر سابق، ص 624 ـ 625
(4) **ديوان كشاجم**، مصدر سابق، ص 3.

والسيد الحميري يقول في السقيفة ـ بيت الداء، أنها تحولت إلى غدر وقطع رحم للنبي:

حتى إذا واروه في قبرهِ وانصرفوا من دفنه ضيّعوا
ما قال بالأمس وأوصى به واشتروا الضرَّ بما ينفعُ
وقطّعوا أرحامه بعده فسوف يجزون بما قطّعوا
..غدًا يلاقي المصطفى حيدرٌ وراية الحمدِ له تُرفعُ(1)

أما أبو فراس الحمداني، فيصوّر مآل (الغدير) و(الخلافة) مشيرًا إلى أن بعض الأصحاب كانوا يدركون معنى نص الغدير، وأنهم غطوا على الحق:

قامَ النبيُّ بها يوم الغدير لهم والله يشهدُ والأملاكُ والأممُ
حتى إذا أصبحت في غير صاحبها باتت تنازعها الذؤبان والرخم
وصيّرت بينهم شورى كانهمُ لا يعرفونَ ولاةَ الحقِّ أيّهمُ
تالله ما جَهَلَ الأقوامُ موضعها لكنهم ستروا وجهَ الذي علموا(2)

ورأى السيد باقر الهندي (ت ـ 1329هـ) أن من خالف الغدير نفوسهم مرضى:

لو رأى مثله النبيُّ لما آ خاهُ حيًّا وبعدهُ وصّاهُ
قام يوم الغدير يدعو ألا من كنتُ مولىً له فذا مولاهُ
غير أن نفوس مرضى ويأبى ذو السقام الدوا وفيه شفاه
أنكروه وكيف ينكر عين الشمـ سِ من أرمضت بها عيناه(3)

وهنا نلاحظ تصاعد اللهجة في الشعر الشيعي ضد متجاوزي حقّ عليّ من قرن إلى قرن. ابن العودي النيلي يقول:

نصّ الولاية والخلافة بعدهُ يوم (الغدير) له برغم اللوّمِ

---

(1) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج2، ص 258.

(2) **ديوان ابي فراس الحمداني**، مصدر سابق، ص 301 ـ 302

(3) جواد شبر، **أدب الطف**، الجزء الثامن، ص 227. على الرابط:
http://www.rafed.net/books/shear/adab-altaff-8/16.html
في 1/ 6/ 2011

حتى إذا قُبض النبي وأصبحوا مثل الذباب تلوح حول المطعم
نكثت ببيعته رجالٌ أسلمتْ أفواهُهم وقلوبهم لم تسلمِ
وتداولوها بينهم فكأنّها كأسٌ تدورُ على عطاشٍ حوّم[(1)]

ومثله فعل ابن الحجاج أبو عبدالله الحسين بن أحمد النيلي البغدادي (ت ـ 391 هـ) الذي يشنّع بمن بايع عليًا في الغدير ثم أخذ الخلافة منه:

لا قدّسَ الله قومًا قال قائلهم: بخٍ بخٍ لكَ من فضلٍ ومنْ شرفِ
وبايعوكَ (بخمٍّ) ثمّ أكّدها محمدٌ بمقالٍ منه غير خفي
عاقوكَ واطّرحوا قولَ النبي ولمْ يمنعهم قوله: هذا أخي خلفي[(2)]

واعتبر السيد الحميري عدم الاعتراف بولاية علي، يجر إلى الكفر والضلالة:

إذا أنا لم أحفظ وصاة محمّد ولا عهده يوم الغدير المؤكدا
فإنّي كمن يشري الضلالة بالهدى تنصّرَ من بعد التّقى وتهوّدا
وما لي وتيمًا أو عديًّا وإنّما أولو نعمتي في الله من آل أحمدا
تتمُّ صلاتي بالصلاةِ عليهمُ وليستْ صلاتي بعدَ أنْ أتشهّدا[(3)]

الآن وقد أفضت الخلافة إلى غير عليّ، ما عسى الشعراء أن يقولوا غير أنه لو كانت الخلافة قد انتقلت إلى عليّ بادئ ذي بدء، لوفّر المسلمون على أنفسهم الخلاف والدماء والصراعات، ولأنزل الله عليهم بركات السماء:

---

(1) ويتابع: بأن المسيئين، لم يكونوا راشدين إلا يوم الغدير حين بايعوا عليًا هناك بالإمرة:

لحى الله قومًا أجلبوا وتعاونوا على حيدر فيما أساؤوا وأجرموا
زووا عن أمير النحل بالظلم حقّهُ عنادًا له، والطهر يُغضي ويكظمُ
.. رأوا رشدهم في ذلك اليوم وحدهُ ولكنّهم عن رشدهم في غدٍ عموا

الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، من قصيدة طويلة جدًا، ج 4، ص 417 ـ 423.

(2) الشيخ الأميني، مصدر سابق، الجزء الرابع، ص 112.

(3) الأميني، مصدر سابق، ج2، ص 253.

والله لـو أوفـوا بـهـا لـتـدفـقـت بـركـاتـهـا غـيثًـا عـلـيـهم صـيّـبـا[1]

أو كما قال دعبل الخزاعي:

ولو قلّدوا الموصى إليه أمورها لـزمّـت بـمـامـون عـن الـعـثـرات

أو كما قال علاء الدين الحلي (من شعراء القرن الثامن الهجري):

لـعـبوا بـهـا حـيـنًـا وكلٌّ مـنـهـم مـتـحـيّـرٌ فـي حـكـمـهـا مـتـردّدُ
ولـو اقـتـدوا بـإمـامـهـم ووليّـهـم سـعـدوا بـه وهـو الـوليّ الأوكدُ[2]

ومثله قول أبي محمد طلحة بن عبيدالله العوني (من شعراء القرن الرابع الهجري):

لو سلّموها إلى الهادي أبي حسنٍ كفى البرايا ولم تستوحش السُبُلُ
هذا يطالبهُ بالضعف مُحتقبًا وتلك يحدو بها في سعيها جَمَلُ[3]

كل المعاني التي قيلت في الغدير أعلاه، هي ما تتضمنه خطب الشيعة وأشعارهم اليوم، ضمن طقوسيات الغدير.

---

(1) للشيخ حسن التاروتي (ت ـ 1250هـ). انظر: جواد شبر، مصدر سابق، ج 6، ص 315.

(2) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 418.

(3) الشيخ الأميني، مصدر سابق، الجزء الرابع، ص 150.

(3)

طقوس وفيات الأئمة: مظلومية آل البيت

في ذكرى وفيات الأئمة وفاطمة، تقام مجالس العزاء السنويّة، وفي بعض الأماكن توزّع فيما بعد أطعمة بالمناسبة، ويصعد الخطباء المنابر يتلون قصائد الرثاء الحزينة، ويتحدثون عن سيرتهم ومظلوميتهم، وطريقة استشهادهم على يد أنظمة الجور، فتضجّ تلك المجالس بالبكاء والنحيب.

مجالس الوفيات وطقوسها متشابهة تقريبًا، اللهم إلاّ أن لطقوس عاشوراء واستشهاد الحسين مزية مختلفة تضاف عليها طقوس أخرى لا تجد لها شبيهًا عند وفيات الأئمة الآخرين. عمومًا فإنه في وفاة النبي والزهراء والأئمة الآخرين، نجد أن محور الطقوسية يقوم على الاجتماع في المناسبة حيث يلقي الخطيب قصائد شعرية في البداية وفي النهاية، ويتخلل القراءة موضوع له علاقة بالمناسبة والشخصية التي يقام العزاء من أجلها. لم يكن هناك (لطم) في المناسبات هذه في غير مناسبة عاشوراء، ولكن ظاهرة (اللطم) أخذت بالتسلل إلى طقوسيات وفاة النبي والزهراء وبقية الأئمة. كذلك فإن توزيع الأطعمة في المناسبات غير العاشورائية، أخذ بالتمدد والتوسّع. وهناك محاولات أيضًا، لتسريب طقوسيات (التطبير) والجلد بالسلاسل لتشمل جميع المناسبات، بعد أن كانت حكرًا على مناسبة كربلاء.

والبكاء جزء من هذه الطقوس، كما تعليق الأقمشة السوداء، وحتى لبس السواد، وتعطيل الأعمال، على النحو الصارخ الذي نشهده في العراق. والدور الذي تلعبه هذه المناسبات الطقوسية الحزينة، هي تمديد حالة الشعور بالمظلومية لدى الشيعة، وتوثيق عرى الارتباط بآل البيت،

واعتبار ما يجري لهم موصولًا بسادتهم وقادتهم. مع الأخذ في الاعتبار أن المناسبات الحزينة هذه متمددة على أشهر السنّة كلّها تقريبًا: (وفاة الرسول في 28 صفر/ وعلي في 21 رمضان/ والزهراء في 13 جمادى الأولى/ والحسن في 28 صفر/ وزين العابدين في 25 محرم/ والباقر في 7 ذي الحجة/ والصادق في 25 شوال/ والكاظم في 25 رجب/ والرضا في آخر صفر/ والجواد آخر ذي القعدة/ والهادي في 3 رجب/ والعسكري في 8 ربيع الأول). بمعنى آخر، فإن الحزن مخيّم على الجمهور الشيعي طوال أيام السنّة، وهذا ما يزيد من الإحساس بالمظلومية والألم، خصوصًا وأن الشيعة يعتقدون بأن كل الأئمة ماتوا قتلًا بالسيف أو غدرًا بالسمّ، ويشيرون إلى رواية تقول: (ما منّا إلا مقتول أو مسموم)[1].

يمكن القول بأن حسّ الشيعة بالمظلومية مرتفع جدًا، ولربما يعود الأمر ليس إلى الظلم الذي وقع على جيل منهم بقدر ما هو الشعور المتراكم به والموروث ممن سبقهم، في سلسلة تبدأ بالإمام علي وفاطمة وذريتهما ولا تنتهي إلا بواقعهم الحالي. بمعنى أن الشيعة لا ينظرون إلى الظلم الواقع عليهم إلا كحلقة من حلقات ممتدة في التاريخ[2]. ولهذا

---

(1) لا يرى الشيخ المفيد ذلك، ويقول: (ما ذكره أبو جعفر رحمه الله من مضي نبينا والأئمة عليهم السلام بالسم والقتل، فمنه ما ثبت، ومنه ما لم يثبت؛ والمقطوع به أن امير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام، خرجوا من الدنيا بالقتل، ولم يمت أحدهم حتف أنفه، وممن مضى بعدهم مسمومًا موسى بن جعفر عليه السلام، ويقوى في النفس أمر الرضا عليه السلام، وإن كان فيه شك، فلا طريق إلى الحكم فيمن عداهم بأنهم سموا أو قتلوا صبرًا، فالخبر بذلك يجري مجرى الإرجاف، وليس إلى تيقنه سبيل). انظر الشيخ المفيد، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، تحقيق حسين دركاهي، بيروت 1993، ص 131 - 132.

(2) لاحظت إحدى الباحثات أثناء بحثها لمراسم عاشوراء في الباكستان عام 1991، أن الشيعة الباكستانيين وجدوا تشابهًا بينهم وبين الحسين، فالأخير كان معه أقليّة حاربت قوة أضخم وظالمة؛ فيما هم ـ شيعة الباكستان ـ أقليّة مهددة ويساء معاملتها، وشيعة العراق محاصرون بالباطش صدام حسين، وعموم المسلمين واقعون تحت هجوم الغرب. وتحدثت عما أسمته بالأقلية الشيعية الباكستانية المهمشة، وعن مواطني الدرجة الثانية، وتقول بأن الشيعة الباكستانيين =

تعمّدت مشاعر المظلومية لديهم، وتمّ النظر اليها من الخارج (البرّاني) بأنها مبالغ فيها كثيرًا. إن الشعور بالمظلومية أكثر أهمية من تقرير حقيقة الظلم وحجمه ومبرراته.

أفرد رالف رزق الله فصلًا في كتابه (يوم الدم)، تحت عنوان: (الشيعة المظلومون ـ مذبحة كربلاء)، سلط فيه الضوء على مرارة الشيعة منذ عهد الإمام علي ونهايته، مرورًا بالحسن واستشهاده، واضطهاد الشيعة في عهد معاوية، موصولًا بوصول يزيد إلى الحكم، ووقوع مجزرة كربلاء، ليؤكد على أن المظالم اضطلعت بدور كبير في ظهور الوعي الشيعي، وساهمت في صوغ خطاب بالغ الخصوصية وغير معروف في الإسلام حتى ذلك الحين، سماه (خطاب العذاب). وينقل عن غودفروا ـ دمومبين رأيه بأن حزب علي ارتدى لونه النهائي بعد مذبحة كربلاء[1].

إن ذاكرة الشيعة ملأى بحوادث تاريخية تكرّس مشاعر المظلومية وهي تبدأ بما حلّ على أهل البيت من ظلم وقتل وسجن وتشريد، وتربطه بالذات بلا فاصلة، فالفرد الشيعي ملتحم بأهل البيت إلى الحدّ الذي يجعل الفاصلة

= (15 ـ 20% من السكان) صاروا اكثر تسييسًا ووعيًا بهويتهم الشيعية وبالتميز والعنف الموجه إليهم. كما تحدثت عن التواصل بينهم وبين الشيعة في الهند وايران والعراق، واحساسهم بمشاعر الجماعة الواحدة إلى حد جمع التبرعات للشيعة العراقيين المضطهدين في عهد صدام حسين. كما تحدثت عن ان الاحداث الاقليمية قربت الشيعة في كل انحاء العالم بعضهم من بعض. الشيعة في الباكستان يقرأوان كما قالت احداهن وعلى جدران الحيطان: (الشيعة كفار)، ويتذكرون عدم معاقبة مغتال القائد الشيعي في بيشاور عام 1988 وهو عارف حسين. تقول احدى الشيعيات في الباكستان، بأن احد الرجال قال: (عش كعلي ومت مثل الحسين) والآن نحن نقول: (عش مثل الخميني ومت كالحسين). انظر:

Mary Elaine Hegland, op. cit., pp. 241, 250.

(1) رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 57 ـ 65. وبيّن رزق الله بأن واقعة كربلاء أمدّت الإسلام بعنصر افتقر اليه حتى ذلك الحين، وهو عنصر موجود في المنطق الوجداني والعاطفي لكل دين. ويعتقد بأن العاطفة ساهمت مساهمة كبيرة في تشكيل الفكر الشيعي. المصدر السابق، ص56.

الزمنية غير موجودة، وليبدو أن ما حدث لهم كأنه حدث بالأمس القريب ولكل فرد منهم شخصيًا. الشعر يرسّخ حسّ المظلومية للأئمة وأتباعهم، المعنوية والمادية، حيث القتل والنفي والصلب والإرهاب للعلويين (وليس للأئمة منهم فحسب) مما تغصّ به كتب التاريخ، فلا يتوقف عند تلك الحوادث كثيرًا إلا الشيعة، الأمر الذي جعلهم يقرأون تاريخًا مجللًا بالسواد والظلم.

يكاد يطيش عقل الشيعة من الظلم الذي وقع على ذريّة النبي، فلا يفهمون سببًا لذلك، ولا يدركون سرّ صمت المسلمين عما جرى. يقول ابن حماد العبدي:

للهِ ما صنَعَتْ فينا يدُ البينِ — كمْ منْ حشًا أُقرحتْ منّا ومِنْ عينِ
ما لي وللبينِ لا أهلاً بطلعتهِ — كمْ فَرَّقَ البينُ قِدمًا بين إلفينِ
أخنى على عترةِ الهادي فشتّتهم — فما ترى جامعًا منهم بشخصينِ
كأنّما الدّهرُ آلى أن يبدّدهم — كعاتبٍ ذي عنادٍ أو كذي دينِ
بعضٌ بطيبةَ مدفونٌ وبعضهمُ — بكربلاءَ وبعضٌ بالغريّينِ
وأرضُ طوسٍ وسامرّا وقد ضمنتْ — بغدادُ بدرينِ حلاّ وسطَ قبرينِ
يا سادتي ألمن أبكي أسىً ولمنْ — أبكي بجفنينِ من عينيْ قريحينِ[1]

ويقرّر كثير عزّة حقيقة في شعره تقول:

يأمنُ الظبيُ والحمامُ ولا يا — منُ آلُ الرسولِ عندَ المقامِ
رحمةُ الله والسلامُ عليهمْ — كلّما قامَ قائمُ الإسلامِ[2]

ومثله للسيد الحميري، يقول مستغربًا:

أليسَ عجيبًا أنّ آلَ محمدٍ — قتيلٌ وباقٍ هائمٌ وأسيرُ

---

(1) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 188 ـ 189.

(2) تبدأ الأبيات هكذا:

لعنَ اللهُ من يسُبُّ عليًّا — وبنيهِ من سُوقةٍ وإمامِ
أيُسبُّ المطهّرون أصولاً — والكرامُ الأخوالِ والأعمامِ

انظر: **ديوان كثير عزة**، مصدر سابق، ص 537.

تنامُ الحمامُ الورقُ عندَ هجوعها ونومهمُ عند الرقادِ زفيرُ[1]

وبالتعجّب نفسه، وبقدر من الاندهاش يتساءل الشاعر أبو القاسم علي بن اسحاق البغدادي الملقب بالزاهي (318هـ ـ 352هـ) عن سرّ السيف وفنون القتل الأخرى التي حصدت أرواح آل البيت:

يا آلَ أحمدَ ماذا كان جرمكمُ فكلُّ أرواحكم بالسيفِ تُنتزَعُ؟
تلفى جموعكمُ شتّى مفرّقة بين العبادِ وشملُ الناسِ مُجتمعُ
وتستباحونَ أقمارًا منكّسةً تهوي وأرؤسها بالسُمرِ تُقترَعُ
..ما للحوادثِ لا تجري بظالمكمْ ما للمصائبِ عنكُمْ ليسَ تَرتَدِعُ
منكمْ طريدٌ ومقتولٌ على ظمأٍ ومنكمُ دَنِفٌ بالسُمرِ مُنْصَرِعُ
وهاربٌ في اقاصي الغربِ مُغترِبٌ ودارعٌ بدمِ اللَّبَاتِ مُنْدَرِعُ
ومقصدٌ من جدارٍ ظلَّ مُنكَدرًا وآخرٌ تحتَ ردمٍ فوقهُ يَقَعُ
ومن محرّق جسمٍ لا يُزار لهُ قبرٌ ولا مَشْهَدٌ يأتيهِ مُرتدِعُ[2]

ومثل ذلك للناشئ الصغير (ابو الحسن علي بن عبدالله بن الوصيف الأصغر البغدادي) (271هـ ـ 365هـ) الذي يتحدث عن هول المصيبة المستمرة التي جعلت بقاع الأرض المختلفة ملأى بقبور وضرائح آل بيت النبي:

بني أحمد قلبي لكم يتقطّعُ بمثل مصابي فيكمُ ليس يُسمعُ
بنو المصطفى تفنونَ بالسّيفِ عنوةً ويُسلمني طيفُ الهجوعِ فاهجعُ
ظُلمتمْ وذبّحتُمْ وقُسّمَ فيئكمْ وجارَ عليكم مَنْ لكمْ كانَ يخضعُ
فما بقعةٌ في الأرضِ شرقًا ومغربًا وإلاّ لكُم فيها قتيلٌ ومَصْرَعُ
جسومٌ على البوغا ترمّى وأرؤسٌ على أرؤسِ اللدنِ الذوابلِ تُرفعُ

(1) انظر:
http://www.adab.com/modules.php?name = Sh3er & doWhat = shqas & qid = 56128 & r=n_asc&rc=39
في 25/ 4/ 2011
(2) الأميني، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 470.

عجبتُ لكم تفنونَ قتلاً بسيفكمْ ويسطو عليكم من لكم كان يخضعُ
كأنّ رسول اللّه أوصى بقتلكم وأجسامكم في كلّ أرضٍ توزّعُ(1)

والشيخ صالح الكواز (1233هـ ـ 1290هـ) يرى أن حياة آل البيت تراوح بين القتل بالسيف والسمّ، أو التشرّد هربًا من الطغاة:

وأعظم ما يلقى من الدهر فادحٌ رمى شملَ آل المصطفى بالتفرّقِ
فمن بين مسمومٍ وبين مشرّدٍ وبين قتيلٍ بالدماءِ مخلّقِ(2)

ويتحدث كشاجم عن مصارع آل البيت بتفجّع:

أجلّ هول الرزء فادحةْ باكرةٌ فاجعٌ ورائحةْ
..فجائعٌ لو درى الجنينُ بها لعادَ مبيضّةً مسائحةْ
يا بؤسَ للدهر حين آلِ رسو لِ اللّه تجتاحهم جوائحةْ
إذا تفكّرتُ في مُصابهمُ أثقبَ زندُ الهمومِ قادحةْ
فبعضهم قُرّبَتْ مصارعهُ وبعضهمْ بوعدتْ مطارحةْ
أظلمَ في كربلا يومهمُ ثمّ تجلّى وهم ذبائحةْ(3)

---

(1) الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 48. والناشئ الأصغر هو صاحب القصيدة المشهورة طقوسيًا:

بآل محمد عُرف الصوابُ وفي أبياتهم نزل الكتابُ

(2) انظر القصيدة على الرابط:
http://www.alkadhum.org/other/mktba/adab/kawaz/01.html
في 1/ 6/ 2011

ومثل ذلك قول محمد الشاخوري:

فهم بين مسجون قضى في حديده وآخر مسموم وذاك قتيلُ
وأعظم شيء أورث القلب حسرة ووجدًا مدى الأيام ليس يزولُ
مصابٌ بارض الطف قد جلّ خطبهُ فكم قمرٌ فيه عراهُ أفولُ

ومثله للشيخ عبد الحسين الأعسم:

وكم خلدت في السجن منكم أعزّةٌ إلى أن قضت نحبًا بطامورةِ الجُبِّ
ولم ينسَ قتلُ السبط حتى تألّبت لأبنائه الغرّ الثمانية النُجبِ
إلى أن قضوا لا غلّة أبردت لهم ولم يشف صدرٌ من عناءٍ ومن كربِ

الخاقاني، **الكوكب الدري من شعراء الغري**، ط1، بيروت 2001، ص 311.

(3) ديوان كشاجم، مصدر سابق، ص 97 ـ 98.

ولديك الجنّ الحمصي (161هـ ـ 236هـ):

فكّرتُ فيكم وفي المصابِ فما انـ فـكّ فـؤادي يـعـومُ فـي عـجـبِ
مـا زلـتُّـمُ فـي الـحـيـاة بـيـنـهـمُ بـيـن قـتـيـلِ وبـيـنَ مُـسـتـلّـبِ[1]

ولآل البيت في كل أرض مشهد يزار، قائم على عَلَم مستشهد:

منهم قتيلٌ لا يجارُ ومَنْ سُقي سُمًّا وآخرَ عن حماهُ يُشرّدُ
ضاقت بلادُ الله وهي فسيحةٌ بهمُ وليسَ لهم بارضٍ مقعدُ
متباعدون لهم بكلّ تَنوفةٍ مستشهدٌ، وبكلّ أرضٍ مَشهَدُ[2]

ويطيل دعبل الخزاعي في وصف تلك المظلومية في قصيدته المشهورة والمحفوظة في القلوب، والمشحونة بالألم واللوعة والتي طالما ردّدت على المنابر، في مناسبات وفيات الأئمة، فيقول:

تـجـاوبـن بـالأرنـانِ والـزّفـراتِ نـوائـحُ عُـجـم الـلـفـظِ والـنّـطـقـاتِ
يُخبّرنَ بالأنفاس عن سرّ أنفسٍ أسـارى هـوىً مـاضٍ وآخـرَ آتِ
مدارسُ آياتٍ خَلَتْ من تلاوةٍ ومنزلُ وحيٍ مقفر العَرَصاتِ
لآل رسول الله بالخيف من منى وبالبيت والتعريف والجمراتِ
ديارُ عليٍ والحسينِ وجعفرٍ وحمزةَ والسجّاد ذي الثفناتِ
قبورٌ بكوفانٍ وأخرى بطيبةٍ وأخرى بفخٍّ نالها صلواتِ
وقبرٌ ببغداد لنفسٍ زكيّةٍ تضمّنها الرحمنُ في الغُرُفات
نفوسٌ لدى النهرين من أرض كربلا معرّسهم فيها بشطّ فراتِ
تقسّمهم ريبُ الزمان كما ترى لهم عقرة مغشيّة الحجرات
لهم كل حين نومة بمضاجعٍ لهم في نواحي الأرضِ مختلفات[3]

وللسيد حيدر الحلي (1246هـ ـ 1304هـ):

---

(1) **ديوان ديك الجن الحمصي** (عبد السلام بن رغبان/ 161 ـ 236هـ)، جمع وتحقيق ودراسة مظهر الحجي، دمشق 2004م، ص 86.

(2) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 424. لعلاء الدين الحلّي.

(3) القصيدة طويلة وتتكون من 118 بيتًا، انظر: **شعر دعبل الخزاعي**، مصدر سابق، ص 292 ـ 314. ويقارن حال آل البيت بآل زياد فيقول:

أرى فيئهم في غيرهم متقسّما وأيديهم من فيئهم صفرات =

الله أكبرُ آلُ الله مشربُهم بين الورى بذعافِ الموتِ قد مُزجا
مروّعون وهم أَمْنُ المَروعِ غدا وِسعُ الفضاءِ عليهم ضيّقًا حَرِجا
قد ضرّجَ السيفُ منهم كلّ ذي نسكٍ بغير ذكر إله العرش ما لَهجا
فغودرت في الثرى صرعى جسومهمُ وفي نفوسهمُ لله قد عُرجا[1]

ويرى الشيعة بأن أكثرية الأمة صمتت ولم تنصر آل النبي، وبالتالي فهي لم ترعَ حقّ النبي في آله، فضلًا عن ذلك أن الكثير من أبنائها وقبائلها شاركوا في الجريمة، كما يقول دعبل:

= **فآل رسول الله نحفٌ جسومهم وآل زياد حفل القصرات**
وآل رسول الله تدمى نحورهم وآل زياد زينوا الحجلات
وآل رسول الله تُسبى حريمهم وآل زياد آمنوا السربات
بنات زياد في القصور مصونة وآل رسول الله في الفلوات

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، حققه علي الخاقاني، ج1، ط4: بيروت 1984، ص 66 ـ 67.
وله أيضًا:
ما ذنبُ أهلِ البيتِ حـ ـتى منهمُ أخلوا ربوعهْ
تركوهمُ شتّى مصا رعهم وأجمعها فظيعه
فمُغيّبٌ كالبدرِ ترتقبُ الورى شوقًا طلوعهْ
ومكابدٌ للسمِّ قد سُقـ ـيت حُشاشتهُ نقيعه
ومُضرّجٌ بالسيفِ آثرَ عزَّهُ وأبى خضوعه
ومصفّدٌ لله سلّم أمرَ ما قاسى جميعه
ديوان السيد حيدر الحلي، ج1، مصدر سابق، ص 90 ـ 91.
وللشيخ هاشم الكعبي:
ففي كل نجد في البلاد وحاجر لهم قمرٌ يهوي وشمسٌ تغيّبُ
بني الوحي يا كهف الطريد ومن بهم يلوذ فينجو الخائف المترقبُ
منازلكم للنازلين مرابعٌ يريف بها عاف ويخصبُ مجدبُ
القصيدة على الرابط:
http://shoaraa.com/poem-9392.html#down
في 5/ 6/ 2011
ولأحمد النحوي (ت ـ 1183هـ):
صبرًا على مضض الزمان فإنّما شيم الزمان قطيعة الأمجادِ
نَصَبَت حبائلهُ لآلِ محمدٍ فاغتالهم صرعى بكلّ بلادِ

يا أمّةَ السوءِ ما جازيتِ أحمدَ في ... حُسنِ البلاء على التنزيلِ والسوَرِ
خلّفتموهُ على الأبناءِ حينَ مضى ... خلافة الذئب في أبقار ذي بقرِ
لم يبقَ حيٌّ منَ الأحياءِ نعلمهُ ... من ذي يمانٍ ولا بكرٍ ولا مضرِ
إلاّ وهم شركاءٌ في دمائهمُ ... كما تشاركَ أيسارٌ على جُزُرِ
قتلاً وأسرًا وتخويفًا ومنهبةً ... فعل الغزاةِ بأرضِ الروم والخزرِ[1]

وينسب إلى أم لقمان بنت عقيل بن أبي طالب:

ماذا تقولونَ إنْ قالَ النبيُّ لكم: ... ماذا فعلتم، وأنتم خيرة الأممِ؟
بعترتي وباهلي عند مفتقدي ... منهم أسارى وقتلى ضرّجوا بدمِ
ما كان هذا جزائي إذْ نصحتُ لكم ... أن تخلفوني بسوءٍ في ذوي رحمي[2]

ولأبي محمد الصوري، مخاطبًا آل البيت:

عرفت فضلكم ملائكةُ الله ... فدانت، وقومُكم في شقاقِ
يستحقّون حقّكم زعموا ذلك ... سحقًا لهم من استحقاقِ
وأرى بعضهم يبايع بعضًا ... بانتظامِ من ظلمكم واتساقِ
واستثاروا السيوفَ فيكم فقمنا ... نستثيرُ الأقلامَ في الأوراقِ[3]

ويأتي التعنيف والتقريع من الشيخ محسن فرج النجفي الجزائري (ت ـ 1150هـ):

تعسًا لها أمّةً شوهاءَ ما حفظت ... نبيّها في بنيهِ بعدما بانا
جزتهُ سوءً بإحسانٍ وكان لها ... يجزي عن السوءِ أهل السوءِ إحسانا
فويلها أيّ أوتارٍ بها طَلَبَت ... وأيّ طالب وترٍ خصمُها كانا[4]

(1) شعر دعبل بن علي الخزاعي، مصدر سابق، ص 144
(2) انظر: أبي الريحان البيروني، مصدر سابق، ص 329.
(3) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 260 ـ 261.
(4) الإمام السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج9، ص 51.
وللجوهري الجرجاني (ت ـ 380هـ):
واخجلتا من أبيهم يوم يشهدهم ... مضرجين نشاوى من دم قانِ
يقولُ يا أمّةً حفَّ الضلالُ بها ... واستبدلت للعمى كفرًا بإيمانِ
ماذا جنيتُ عليكم إذ أتيتكمُ ... بخيرِ ما جاءَ من آيٍ وفرقانِ =

ظلم أهل البيت يقلّب المواجع، ويثير العاطفة والحزن والبكاء والسواد وكل مفردات الألم والغصّة والحسرة. كل المشاعر تلك سُكبت شعرًا، وتفاعل معها القوم ـ الشيعة ـ بكاءً لا ينقطع، وهم يتلون الشعر في مناسبات وفيات الأئمة، الذين قضوا قتلًا بالسيف أو غدرًا بالسمّ.. وربطوا بين واقعهم وواقع أهل البيت، فما يجري عليهم استمرار لما جرى لأولئك. إن هذا الذي يجري ـ بنظر الشيعة ـ إنما هو امتداد لما كان يجري على سادتهم من آل البيت. ولما كان القادة الأُلى قد صمدوا، رغم القتل والصلب، فإن على الأجيال التالية تحمّل الألم والصبر والصمود على المعتقد: حبّ النبي وآله. وعليهم أن يتعلموا فضيلة الصبر من أئمتهم، كما وظيفة الكفاح من أجل الانعتاق من الظلم.. مدركين في الوقت نفسه، بأن مصائبهم لا تساوي شيئًا من مصائب أهل البيت، وهنا يأتي الاقتداء وتأتي السلوى. وهذا واحد من أهداف طقوس الاحتفالات السنوية بوفيات الأئمة من آل البيت.

ما نوصّفه هنا، ظهر فيما يبدو مبكرًا في الشعر الشيعي منذ القرن الأول، واستمرّ التحليل الرابط بين مصائب آل البيت ومصائب شيعتهم حتى هذا اليوم.

آلُ النبي ومنْ يُحبّهمُ يتطامنونَ مخافةَ القتلِ
أمنوا النصارى واليهود وهم من أمّة التوحيد في أزلِ[1]

ولربما كانت المحن التي حلّت بالشيعة، تستقي معنى آخر في كلام منسوب إلى الإمام الصادق الذي أوصى شيعته بأن يلبسوا للبلاء جلبابًا.

= **ألم أجركم وانتم في ضلالتكم على شفا حفرةٍ منْ حرّ نيرانِ؟**
قتلتمُ وَلَدي صبرًا على ظمإٍ هذا وترجون عند الحوض إحساني
سبيتمُ ـ ثكلتكم أمهاتكم ـ بني البتول وهم لحمي وجثماني
الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج 4، ص 107 ـ 108.

(1) للشاعر منصور بن سلمة بن الزبرقان النمري (ت ـ 190هـ). جواد شبر، **أدب الطف**، ج1، ص 211

وهذا لا يعني الاستسلام القدري، وإنما هو نتيجة منطقية لطبيعة الصراع العقدي والسياسي.

هذا هو المعنى الذي أراده السيد الحميري بقوله:

إنْ كنتَ منْ شيعةِ الهادي أبي حسنٍ حقًّا فاعددْ لريبِ الدهرِ تجفافا
إنّ البلاءَ مصيبٌ كلَّ شيعتهِ فاصبرْ ولا تَكُ عندَ الهمِّ مقصافا[1]

والمحن التي تترى على الشيعة جعلتهم لا يستطعمون عيدًا، ويرددون أثرًا: (أفراحنا أتراحنا). ومما ينسب إلى الإمام زين العابدين عليه السلام:

عجيبةٌ في الأنام محنتنا أوّلنا مبتلى وآخرنا
يفرحُ هذ الورى بعيدهمُ طرًّا وأعيادنا مآتمنا

ومثله لابن حماد العبدي:

هنَّ بالعيدِ إن أردتَ سوائي أيُّ عيدٍ لمستباحِ العزاءِ؟
إنّ في ماتمي عن العيدِ شغلاً فالهُ عنّي وخلّني بشجائي
فإذا عيّدَ الورى بسرورٍ كان عيدي بزفرةٍ وبكاءِ
وإذا جدّدوا ثيابهمُ جددتُ ثوبي من لوعتي وضنائي
وإذا أدمنوا الشرابَ فشربي من دموعٍ ممزوجةٍ بدماءِ
وإذا استشعروا الغناءَ فنوحي وعويلي على الحسين غنائي[2]

إن كل المصائب التي حلّت بالأئمة الشيعة، وأتباعهم منذ فجر التاريخ وحتى اليوم جاءت ـ بنظر جمهور الشيعة ـ بسبب نقض (بيعة الغدير) من خلال نتائج ما جرى في (السقيفة). ومن هنا فإن تشديد نكيرهم عليها، يعود إلى أنهم ما زالوا يدفعون ثمن ما جرى في ذلك اليوم، رغم ما في هذا من إسراف في التحليل.

الشاعر الشيخ محسن بن فرج القطيفي (ت ـ 1152هـ)، يرى أن لا حدث فادحًا إلا وسببه السقيفة! وفي مقدمة الفوادح: كربلاء. يقول:

---

(1) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الثالث، ص 425.
(2) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 194.

فما مِنْ فادحٍ في الكونِ إلاّ ... لهُ يوم الفعيلةِ كانَ أصلا
وتمسي في الطفوف بنو علي ... وفاطمة بسيفِ الجورِ قتلى
جسومًا بالترابِ مُعفّراتٍ ... وفوقَ السُمرِ روسهمُ تُعلّى[1]

ويرى الهبل اليماني أن كل مصاب حدث لأهل البيت، جلبته (السقيفة):

أما لو درى يوم السقيفة ما جنى ... لشابت من الأمر الفظيع ذوائبه
.. وكل مصاب نال آل محمد ... فليس سوى يوم السقيفة جالبه[2]

بل إن السقيفة مسؤولة عن شتم الأمويين لعلي على المنابر، وهي سبب معركة الجمل وصفّين، وكربلاء. الشريف قتادة بن إدريس بن مطاعن (527 ـ 617هـ) أمير مكة المكرمة وينبع، يحمّل السقيفة ما جرى في الجمل وصفّين، كما يحمّلها مسؤولية سبّ علي على المنابر لسبعين عامًا، وكذلك يحملها وزر كربلاء:

..وحقوق الوصيّ ضيّعَ منها ... ما تسامى في فضله وتناهى
فعلى ذلك الأساسِ بَنَتْ صا ... حبةُ الهودجِ المشومِ بِناها
وبذاكَ اقتدتْ أُميّةُ لمّا ... أظهرت حقدها على مولاها
لَعَنَتهُ بالشامِ سبعينَ عامًا ... لَعَنَ اللهُ كهلها وفتاها
ذكروا مصرعَ المشائخِ في بد ... رِ وقد ضمّخَ (الوصيُّ) لحاها
فاستجادت له السيوفُ بصفينَ ... وجرّت يوم الطفوفِ قَناها
لو تمكّنت بالطفوف مدى الد ... هر لقبّلت تُربها وثراها

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ص 221
(2) القصيدة ناقصة في موقع أدب:
http://www. adab. com/modules. php?name = Sh3er&file = print & qas-no = 56925
في 1/ 6/ 2011
وانظر اليها في ديوانه المخطوط: **قلائد الجوهر**، في الصفحات 24 ـ 25:
http://www.al-hakawati.net/arabic/civilizations/diwanindex5a20.pdf
في 1/ 6/ 2011

أدركــت ثــارهــا أمــيّــة بــالــنــا ر غــدًا فــي مــعــادهــا تــصــلاهــا[1]

ما جرى في السقيفة، بنظر مغامس بن داغر الحلي أدّى إلى ظلم فاطمة، وسب زوجها، وذبح أبنائها:

حــتــى إذا مــاتَ الــنــبــيُّ فــأظــهــرت أضــغــانــهــا فــي ظــلــمــهــا أجــنــادهــا
مــنــعــوا خــلافــة ربــهــا ووليــهــا بــبــصــائــرٍ عــمــيــث وضَــلَّ رشــادهــا
واعصوصبوا في منع فاطمَ حقّها فقضت وقد شاب الحياة نكادها
وتوفّيت غصصًا وبعد وفاتها قتل الحسينُ وذبّحت أولادها
وغدًا يُسبُّ على المنابر بعلها في أمّة ضلّت وطال فسادها[2]

وفي الاتجاه نفسه لمهيار الديلمي:

حــمــلــوهــا يــوم الــســقــيــفــة أوزا رًا تــخــفُّ الــجــبــالُ وهــي ثِــقَــالُ
يــالــقــومِ إذْ يــقــتــلــونَ عــلــيًّــا وهــو لــلــمــحــلّ فــيــهــمُ قــتّــالُ
ويــســرّونَ بــغــضــهُ وهــو لا تُــقــ ــبَــلُ إلاّ بــحــبّــهِ الأعــمــالُ
وتــحــال الأخــبــار والــلّــه يــدري كيف كانت يوم الغدير الحالُ[3]

وكذلك يفعل دعبل الخزاعي، حين يربط مظلومية آل البيت بـ (بيعة الفلتات):

ألــمْ تَــرَ لــلأيّــام مــا جــرّ جــورهــا على الناس من نقصٍ وطولِ شتاتِ
ومِنْ دول المستهزئين ومَنْ غدا بهم طالبًا للنورِ في الظلماتِ
وهــنــدٍ ومــا أدّت ســمــيّــةُ وابــنــهــا أولو الكفرِ في الإسلام والفُجراتِ
همُ نقضوا عهد الكتاب وفرضه ومحكمه بالزور والشبهاتِ
تراثٌ بلا قربى، وملكٌ بلا هدى وحكمٌ بلا شورى بغير هداةِ
رزايا أرتنا خضرةَ الأفقِ حُمرَةً وردّت أجاجًا طعمَ كلّ فراتِ

---

(1) **أدب المحنة**، السيد محمد علي الحلو، ص110 ـ 111. على الرابط:
http://www.aqaed.com/book/38/adabalmehna-05.html
في 6/ 6/ 2011

(2) الأميني، مصدر سابق، ج7، ص 40.

(3) **ديوان مهيار الديلمي**، الجزء الثالث، دار الكتب المصرية، ط1، القاهرة 1930، ص 16. وانظر ايضًا: الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 268.

وما سهّلت تلك المذاهب فيهمُ على الناس إلا (بيعة الفلتاتِ)[1]

وفي المعنى والاتجاه نفسه يقول السيد حيدر الحلي:

وحين قضت بيعة الغاصبين بأذواء فرع الهدى الناضرِ
غدَتْ عترةُ الوحيِ لم تخلُ منـ ـهم ولا حلبة الشاة من ضائرِ
وحتى غدوا بين مقبورةٍ بملحدها في الدُّجى الساترِ
وبين قتيلٍ بمحرابهِ خضيبِ الشوى بالدّمِ القاطرِ
ومَيْتٍ برا منه سمّ العدو حشًا ملؤها خِشيةَ الفاطرِ
وبين صريعٍ بصيخودةٍ تريبِ المحيّا بها عافرِ
قضى والهدايةُ في مصرعٍ ووُسّدَ والرُّشدُ في قابِرِ[2]

ومثله اعتبرت (كربلاء) نتيجة (للسقيفة).. فما حدث في كربلاء ـ كما يقول كاظم الأزري ـ لم يكن بداية النكبة:

ليست مصيبتكم هذي التي وردت كدراءَ أوّل مشروبٍ لكم كَدَرِ[3]

بل جرى التمهيد لها من سابق، والسبب غائص في التاريخ، كما يقول مهيار الديلمي:

وساروا يحطّون في آله بظلمهمُ كلكلاً كلكلا
تدبُّ عقاربُ من كيدهم فتفنيهمُ أوّلاً أوّلا
أضاليلُ ساقتْ مصابَ الحسين وما قبل ذاك وما قد تلا
أميّةُ لابِسَةٌ عارَها وإنْ خَفِيَ الثأرُ أو حصّلا
فيومُ السقيفةِ يا ابنَ النبـ ـيِّ طرّق يومكَ في كربلا
وغصبُ أبيك على حقّه وأُمِّكَ حَسّنَ أنْ تُقتَلا[4]

---

(1) **شعر دعبل الخزاعي**، مصدر سابق، ص 293 ـ 294

(2) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج 1، ص 77.

(3) **ديوان شيخ كاظم الأزري البغدادي**، طبعة بمباي، 1320هـ، ص 106.

(4) **ديوان مهيار الديلمي**، مصدر سابق، ج3، ص 50. وله في المعنى نفسه:

وما الخبيثان ابن هندٍ وابنُهُ وإن طغى خطبهما بعدُ وجلّ
بمبدعينَ في الذي جاءا به وإنّما تقفّيا تلكَ السُّبُلْ

ديوان مهيار، مصدر سابق، ج3، ص 115

والشيخ هاشم الكعبي (ت ـ 1221هـ) يقول مخاطبًا الحسين:

تالله ما سيف شمرٍ نالَ منكَ ولا يدا سنانٍ وإنْ جلَّ الذي ارتكبوا
لولا الألُى أغضبوا ربَّ العُلى وأبوا نصَّ الولا ولحقّ المرتضى غصبوا
أصابكَ النفرُ الماضي بما ابتدعوا وما المسبّبُ لو لم ينجحِ السببُ[1]

أما السيد جعفر الحلّي (1277 ـ 1315هـ) فيقول بأن السقيفة أسست لكربلاء:

يا ويحَ دهرٍ جثا بالطفِّ بين بني محمدٍ وبني سفيان معتركا
حاشا بني أحمدٍ ما القومُ كفؤهمُ شجاعةً لا ولا جودًا ولا نُسُكا
لكنها وقعةٌ كانت مؤسسةٌ من الألُى غصبوا من فاطمٍ فدكا[2]

وفي الاتجاه نفسه يقول علاء الدين الحلّي:

لولا الألُى نقضوا عهود محمدٍ من بعده وعلى الوصيِّ تمرّدوا
لم تستطعْ مَدًّا لآل أميةٍ يومَ الطفوفِ على ابن فاطمةٍ يدُ[3]

---

(1) جواد شبر، **أدب الطف**، ج6، مصدر سابق، ص 221.

(2) ديوان السيد جعفر الحلي النجفي، المسمى (**سحر بابل وسجع البلابل، أو تراجم الأعيان والأفاضل**)، صيدا ـ لبنان، 1331 هـ، ص 351، وقد اسقط البيت الأخير أعلاه من الطبعة.

(3) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 421.

ويعود الشاعر ثانيةً مؤكدًا على مقامته الأولى، بأن كربلاء نتاجُ ليوم السقيفة:

باللهِ أقسمُ والهادي البشير وبيت الله طافٍ به حافٍ ومنتعلُ
لولا الألُى نقضوا عهد الوصيّ وما جاءت به قُدُمًا في ظُلمِها الأوَلُ
لم يغلُ قومٌ على أبناءِ حيدرةٍ من المواردِ ما تروى به الغللُ

انظر: الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 454.

ولابن العودي النيلي:

..والقوهمُ في الغاضريات صُرَّعًا كأنّهمُ قفٌّ على الأرض جُثَّمُ
تحاماهمُ وحشُ الفلا وتنوشُهم بأرياشها طيرُ الفلا وهي حُوّمُ
وما قدّمت يوم الطفوف أميّةٌ على السبط إلا بالذين تقدّموا
وأنّى لهم أن يبرأوا من دمائهم وقد أسرجوها للخصام وألجموا

الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 418 ـ 419.

(4)
شعر الطقوس في عاشوراء

كان الرثاء منذ الأزل واحدًا من أهم موضوعات الشعر الذي هو سجلّ العرب كما يقال. وفي الأيام الأولى التي أعقبت معركة كربلاء، كان الشعر حاضرًا، وكان البكاء والألم والرثاء. عبيدالله بن الحر الجعفي لم يقاتل الحسين ولم ينصره، فأغضب ذلك والي الكوفة ابن زياد. قيل إن الجعفي أول من وقف على كربلاء وأنشد مستعبرًا:

يقول أميرٌ غادرٌ حق غادر ألا كنت قاتلتَ الشهيد ابن فاطمه
فيا ندمي أن لا أكون نصرتُه ألا كلّ نفس لا تُسَدّدُ نادمه
وإنّي لأنّي لم أكنْ من حُماته لذو حسرةٍ ما إن تفارقُ لازمه
سقى الله أرواح الذين تآزّروا على نصره سُقْيًا من الغيثِ دائمه
وقفتُ على أجداثهم ومجالهم فكاد الحشى ينفضُّ والعينُ ساجمه
..لعمري لقد راغمتمونا بقتلهم فكم ناقمٍ منّا عليكم وناقمه
أهمّ مرارًا أن أسير بجحفلٍ إلى فئة زاغت عن الحق ظالمه[1]

وقيل إن عقبة بن عمر السهمي كان أول من رثى الحسين فقال:

مرَرتُ على قبرِ الحسينِ بكربلا ففاضَ عليه من دموعي غزيرها
وما زلتُ أبكيه وأرثُ لشجوه ويسعد عيني دمعها وزفيرها
وبكيت من بعد الحسين عصائبًا أطافت به من جانبيه قبورها
سلامٌ على أهل القبور بكربلا وقل لها مني سلام يزورها

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)**، المجلد الرابع، ط4، بيروت، 1983، ص 359 ـ 360.

سلامٌ بآصال العشيّ وبالضحى تؤديه نكباءُ الرياح ومورها
ولا بَرَحَ الوفّادُ زوّار قبره يفوحُ عليهم مِسكُها وعبيرُها(1)

وقيل بأن أول من رثى الحسين هو سليمان بن قتة العدوي التيمي (ت ـ 126هـ):

مررتُ على أبيات آلِ محمدٍ فلم أرَها أمثالها يوم حلّتِ
ألمَ ترَ أنّ الشمسَ أضحت مريضةً لقتلِ حسينٍ والبلادُ اقشعرّتِ
وكانوا رجاءً ثم أضحوا رزيّةً لقد عَظُمت تلك الرزايا وجلّتِ
وإنّ قتيلَ الطفِّ من آل هاشمٍ أذلَّ رقابَ المسلمين فذلّتِ
وقد أعْوَلَت تبكي السماء لفقده وانجمنا ناحت عليه وصلّتِ(2)

هذه بدايات الشعر الرثائي الكربلائي. وأيًا كان أول الراثين للحسين وشهداء كربلاء، فإن شعر الرثاء الأوّلي ذاك، حوى مشاهد نقمة، كما حوى مشاعر ألم وحزن وعويل وبكاء وزفرات وحسرات أيضًا.. وكلّها مفردات أساسية في طقوس عاشوراء.

[أ] صورتان لكربلاء وعاشوراء

لكربلاء صورتان في شعر الطقوس العاشورائية عمومًا: سلبية وأخرى إيجابية.

الصورة السلبيّة ترى أنها كربٌ وبلاءٌ ـ كما سمّاها الحسينُ نفسه، وأن مجرد ذكرها نكبة، أو أنها نكبة أسست لنكبات، تثير الغصّة والألم والبكاء والحزن والسواد. هذه النكبة ليست على الحسين وحده وعلى آله، بل أيضًا لأن الشيعة يرون بأن وضعهم الحالي المزري ـ في أغلب الأحيان ـ إنما هو امتداد لتلك الوقعة ومرتبط بنتائجها. كربلاء ـ كما ترسمها الصورة

---

(1) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الثامن، بيروت 1983، ص 146 ـ 147.

(2) جواد شبر، **أدب الطف**، ج1، ص 54. على الرابط:
http://aldhiaa.com/arabic/book/book1/shear/adab-altaff-1/04.html
في 7/ 6/ 2010

السلبية ـ مصنع للحزن، يقيم فيها أبد الدهر، وهي منذ قتل الحسين لاتزال تسقط شررًا على الشيعة، كما يرى الشيخ محسن أبو الحب (1225 ـ 1305هـ):

فتكةُ الدهر بالحسين إلى الحـ   شر علينا شرارها يتوالى
لكَ يا دهر مثلها لا وربّي   إنها العثرةُ التي لن تقالا[1]

ويضيف راسمًا صورة السواد في كربلاء:

لا أرى كربلاء يسكنها اليومَ   سوى من يرى السرورَ مُحالا
سمّيت كربلاء كي لا يروم   الكربُ منها إلى سواها ارتحالا
فاتخذها للحزن دارًا وإلاّ   فارتحلْ، لا كفيتَ داءً عضالا[2]

وللشريف الرضيّ:

كربلا لازلتِ كربًا وبَلا   ما لقي عندكِ آل المصطفى
كم على تُربكِ لمّا صُرِّعوا   مِنْ دَمٍ سالَ ومن دمعٍ جرى
كم حصان الذيلِ يروي دمعها   خدّها عند قتيلٍ بالظما
تمسحُ التُّرب على إعجالها   عن طلى نَحرٍ رميلٍ بالدّما[3]

وصادق الأعرجي (1124 ـ 1204هـ) يذم كربلاء، ويحملها جناية قتل الحسين وآله:

يا كربلا ما أنتِ إلاّ كربةٌ   عَظُمَتْ على الأحشاءِ والأكبادِ
كم فتنة لكِ لا يبوخُ ضرامها   تُربي مصائبها على التعدادِ
ماذا جنيتِ على النبيِّ وآله   خير الورى من حاضرٍ أو بادي
كم حُرمةٍ لمحمدٍ ضيَّعتِها   من غير نشدانٍ ولا إنشادِ
ولَكَمْ دماءٌ من بنيهِ طَلَلْتِها   ظمأً على يدِ كلِّ رجسٍ عادي

---

(1) جواد شبر، **أدب الطف**، ج8، ص 55. على الرابط:
http://www.rafed.net/books/shear/adab-altaff-8/04.html
في 7/ 6/ 2011

(2) جواد شبر، المصدر السابق، ج8، ص 54.

(3) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 33.

ولَكَمْ نُفوسٌ منهمُ أزهقتِها قسرًا ببيضِ ظُبىً وسمر صعادِ[1]

وفي ذم كربلاء تقول الرباب ابنة امرؤ القيس، زوجة الإمام الحسين عليه السلام:

واحسيناه فلا نسيتُ حسينًا أقصدتهُ أسنّةُ الأعداءِ
غادروهُ بكربلاء صريعًا لا سقى الله جانبي كربلاءِ[2]

واللومُ يوضع على كربلاء التي غدرت بآل البيت، وتركتهم صرعى وسبايا، كما يرى الشيخ عبدالحسين الأعسم (1177 ـ 1247هـ):

إيهِ مصارع كربلا كم غصّةٍ جرّعتِ آلَ محمدٍ كُرُبَاتها
وافتكِ رايةُ سِبطِهِ منشورةً فطويتِها وحَطَمتِ صدرَ قناتها
وكَسَرتِ عسكرَهُ فتلكَ رحالهم أمست نهابًا صِيحَ في حجراتها[3]

وكربلاء هي التي لم تحسن قرى الضيف:

هي كربلاءُ فقِفْ على عَرَصَاتها ودَعْ الجفون تسحُّ في عَبَرَاتها
سَلْها بايِّ قِرىً تعاجلت الأُلى نزلوا ضيوفًا عند قَفْرِ فلاتها
ما بالها لم تَرْوِهم من مائها حتى تروّت من دما رقباتها[4]

---

(1) انظر القصيدة ونماذج من قصائده على موقع: النجف عاصمة الثقافة الإسلامية، على الرابط:
http://alnajaf2012.com/ar/index.php/permalink/7775.html
في 7/ 6/ 2011

(2) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الأول، ص 622

(3) علي الخاقاني، **الكوكب الدري من شعراء الغري**، ط1، بيروت 2001، 313.

(4) لمحمد بن إدريس بن مطر الحلي (ت ـ 1247هـ).
ومن الصور السوداوية والحزينة والمؤلمة التي رسمها الشعراء عن كربلاء، قول الشيخ حسين نجف (ت ـ 1251هـ):

هذه كربلاءُ ذات الكروبِ فاسعداني على البكا والنحيبِ
ههنا نسكبُ الدموعَ دماءً ونشقُّ القلوبَ قبلَ الجيوبِ
ههنا مصرعُ الكرامِ من الآلِ ومثوى الشهيدِ مثوى الغريبِ

ولأبي القاسم الصنوبري:

يا كربلاءُ خُلقتِ مِنْ كربٍ عليَّ ومن بلاءِ
كم فيكِ من وجهٍ تشرّ بَ ماؤه ماءَ البهاءِ =

وهناك في المقابل صورةٌ أخرى تقديسية، ترى كربلاء أرضًا مقدّسة، اكتسبت قيمتها من قبور (المقدّسين) قتلى كربلاء أنفسهم، وفي مطلعهم الحسين الشهيد، وإلاّ فهي ـ عند البعض ـ وضيعة لا قيمة لها في الأساس ولا مكانة أو شرف. يقول أبو البحر الشيخ جعفر بن محمد الخطّي (ت ـ 1028هـ):

تضيءُ به أكناف عرصة كربلا وتُظلم منهم أربُعٌ ومشاهدُ
فيا كربلا طِلْتِ السماءَ وربما تناول عفوًا حظ ذي السعي قاعدُ
لأنتِ وإن كنتِ الوضيعة نلتِ من جوارهم ما لم تنلهُ الفراقدُ
سُررتِ بهم أنْ آنسوكِ، وساءني محاريبُ منهم أوحشت، ومساجدُ(1)

ومما تستهدفه الصورة الشعرية الإيجابية لكربلاء: الحثّ على زيارة ضريح الإمام الحسين، وتعضيد الهوية بالإقامة بالقرب من مشهده. من المديح لكربلاء، للشيخ عبدالحسين شكر (ت ـ 1285هـ):

تربة الطفّ لا عدتكِ السّجالُ بل سقاك الرذّاذ والهطّالُ

= الأميني، مصدر سابق، ج3، ص444.
وللشيخ مغامس بن داغر الحلي:
يا كربلاء أفيكِ يُقتلُ جهرةً سبط المطهّرِ إنّ ذا لعجيبُ
ما أنتِ إلاّ كربةٌ وبليّةٌ كلّ الأنامِ بهولها مكروبُ
انظر: الأميني، مصدر سابق، الجزء السابع، ص 42.
وأيضًا للحسن بن راشد الحلي (ت ـ 841هـ):
وقد كَرُبَتْ في كربلا كُربُ البلا وقد غلَبَتْ غُلبَ الأسود الهمارسُ
يصدُّ عن الوردِ المُباحِ مع الصدى ومن دمهِ تُروى الرماحُ النوادسُ
وأُسرتهُ صرعى تنوحُ لفقدهم منازلُ وحي عُطِّلتْ ومدارسُ
ونسوته أسرى إلى كلِّ فاجرٍ بغير وطًا تحدي بهنَّ العرامسُ
ولمحمد بن ادريس بن مطر الحلي (ت ـ 1247هـ):
هي كربلا لا تنقضي حسراتها حتى تَبينَ من النفوس حياتها
يا كربلا ما أنتِ إلاّ كربةٌ عَظُمت على أهلِ الهدى كُرُباتُها
أضرمت نار مصائبٍ في مهجتي لم تطفِها من مقلتي عبراتُها
شمل النبوة كان جامع أهله فجمعتِ جمعًا كان فيه شتاتها

(1) شرف الدين الشيخ جعفر بن محمد الخطي القطيفي، **ديوان أبي البحر الخطي**، تحقيق: عدنان السيد محمد العوامي، الجزء الأول، بيروت 2005، ص 278.

وتمشّى النسيمُ في روضتيك الصبح والعصر جائلاً يختالُ
طاولي السبعة الشداد ببوغا ء على سبط أحمد تنهالُ
إنما أنت مَطْلَعٌ لهلالٍ مِنْ سَنا ضوئهِ استمدّ الهلالُ[1]

وللسيد نصر الله الحائري (ت ـ 1168هـ) في مديح كربلاء:

يا تربة شرفت بالسيد الزاكي سقاك دمع الحيا الهامي وحيّاكِ
زرناك شوقًا ولو أن النوى فرشت عرض الفلاة لنا جمرًا لزرناك
أقدامُ من زار مثواك الشريف غدت تفاخر الرأس منه طاب مثواك
ولا تخاف العمى عينٌ قد اكتحلت أجفانُها بغبار من صحاراكِ
فأنت جنّتنا دنيًا وآخرةً لو كان خلّد فيك المغرم الباكي[2]

والشاعر عبدالعزيز الجشّي القطيفي (ت ـ 1270هـ) لا يقارن كربلاء بمكة، ولا الحسين بجدّه، ولكنه يرى مزية وفضلًا ممتدًا بينهما:

فيا عرصات الطفّ أيّ أماجدٍ سَمَوتِ بهم فليهنكنّ سعودُ
لئن شَرُفت أمُّ القرى بالتي حَوَت فانتنّ فيكنّ الحسين شهيدُ

---

(1) علي الخاقاني، **الكوكب الدري**، ص 355، والقصيدة ناقصة بعض الأبيات.

(2) جواد شبر، **أدب الطف**، ج5، ص 235. على الرابط:
http://www.aldhiaa.com/arabic/book/book1/shear/adab-altaff-5/17.html
في 7/ 6/ 2011
ومن المديح لهاشم الكعبي الدورقي (ت ـ 1231هـ):

يا طفُّ طافَ على مقامـ ـك كل هتّانٍ هَطولِ
وأناخ فيكِ من السحابِ الغرّ مُثقلة الحمولِ
وحَباكِ من مر النسيم بكلّ خفّاقٍ عليلِ
أرجٍ يضوعُ كأنه قد بُلّ بالمسكِ البليلِ
حتى ترى خضر المرا بع والمراتع والفصولِ
كاسي الروابي والبطاح مطارفًا هدل الذيولِ

قَسَمًا بتربةِ ساكنيكِ وما بضمنك من قتيلِ
أنا ذلك الظامي وصاحب ذلك الدمع الهطول
لا بعد ينسيني ولا قرب يبرد لي غليلي

جواد شبر، مصدر سابق، ج6، ص217.

وإنْ طاولتكنّ المدينة مفخرًا ففيكنّ أبناءٌ وتلك جدودُ[1]

وكما هناك صورتان شعريتان سلبيّة وإيجابية لكربلاء، هنالك أيضًا صورتان أخريان لتوابعها، ونقصد على وجه التحديد أهم معلمها: نهر الفرات، وتفرّعه (العلقمي) الذي قُتل على شاطئه العباس أخو الحسين. الصورة الإيجابية تأتي مما يروى من آثار تقدس النهر بالنظر إلى المكان المقدس الذي ثوى فيه الحسين (انظر الفصل الثاني).. وهناك صورة سلبيّة قاتمة يرسمها الشعراء، مثل قول الشيخ محسن فرج القطيفي (ت ـ 1152هـ) الذي يلقى دائمًا على منابر التعزية في عاشوراء:

ويلُ الفرات أبادَ اللهُ غامرهُ ورِدّ وارده بالرّغم ظمآنا
لم يطفِ حرّ غليلِ السبطِ باردُهُ حتى قضى في سبيل الله عطشانا[2]

وله أبيات أخرى يهجو فيها الفرات:

ألا ويل الفراتِ ولا استهلّت على جنبيهِ بارقةٌ رَعودُ
ألمْ يعلم لحاهُ الله أنْ قدْ قضى عَطَشًا بجانبه الشهيدُ
ألمَّ بجنبهِ ضيفًا قِراهُ صوارمها وخرصانٌ تميدُ
به غَدَرتْ بنو حربِ بن عبدٍ وأعظم آفةِ المولى العبيدُ[3]

---

(1) جواد شبر، سابق، ج7، ص44.

(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 224.

(3) علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف ـ من الماضين**، ط1، النجف 1385هـ، الجزء الأول، ص 32 ـ 33

وللشاعر السنّي عبدالباقي العُمري (1204 ـ 1278هـ) في المعنى نفسه:

بُعدًا لِشطّكَ يا فراتُ فمرّ لا تحلو فإنّكَ لا هنيّ ولا مري
أيسوغُ لي منكَ الورودُ وعنكَ قد صدرَ الإمامُ سليلُ ساقي الكوثرِ

والمعنى نفسه للسيد صالح القزويني (1208 ـ 1306هـ):

منعوا الفرات وقد طما متدفّعًا يا ليتَ غاضَ عبابُه المتدفّعُ
أترى يسوغُ به الورود ودونه آل الهدى كأسَ المنون يجرّعوا
ترحًا لنهر العلقميّ فإنه نهرٌ بأمواج النوائبِ مُترَعُ

انظر القصيدة في موقع شعراء:

http://shoaraa.com/poem-4553.html#down

في 13/ 6/ 2011 =

وإذا كانت هناك أكثر من صورة لكربلاء وللفرات، فإن لشهر محرم، ولعاشوراء كيوم أو كمناسبة، صورة واحدة لا غير: حزنٌ وبكاءٌ وألمٌ ممضّ مقيم.

ما أن يحلّ محرم حتى تتلبّد السماء بغيوم الحزن السوداء، كما في الصورة التي رسمها علاء الدين الحلّي:

يا آل أحمد يا سفن النجاة ومن عليهم بعد رب العرش أتّكلُ
وحقّكم ما بدا شهر المحرم لي إلا ولي ناظرٌ بالسهد مكتحلُ
ولا استهلّ بنا إلا استهلّ من الأجفانِ لي مدمعٌ في الخدّ منهملُ
حزنًا لكم ومواساةً وليس لممـ لوك بدمع على ملاكهِ بُخلُ[1]

ويستقبل حيدر العطار (ت ـ 1265هـ) شهر محرّم بهذا الشعور السوداوي السلبي:

محرّمُ لا أهلاً بوجهكَ من شهرِ ولا بوركت أيّامُ عشركَ في الدهرِ
لأنتَ المشوم المستطيرُ على الورى خطوبًا وراميهم بقاصمةِ الظهرِ[2]

ويوم عاشور لدى ابن معصوم المدني[3] يشبه الحشر حيث الذهول، وحيث جرحه النازف أبدًا:

أليلة الحشر، لا بل يوم عاشور ونفخة الصور لا بل نفث مصدورِ
..فأيّ دمعٍ عليه غير منهملٍ وأيّ قلبٍ عليهم غير مفطورِ

= وللشيخ محمد نظر علي (ت ـ 1317هـ) في الحسين ونهر العلقمي:

يا قلبُ ذبْ كَمَدًا لما قد نابَ أبناء النبيّ
أيلومني الخالي بهمْ أينَ الخليُّ من الشجيّ
قد جرّعتني عَلْقَمًا أرزاءُ نهر العلقميّ
أجسامهم فوقَ الثرى ورؤسهم فوقَ القنيّ

وفي ذم الفرات:

يرى الفراتَ ولا يحظى بمورده ليتَ الفرات غدا من بعدهِ يبسا

(1) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 454.
(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج7، ص 37.
(3) وهو السيد علي صدر الدين ابن معصوم المدني، ولد في المدينة المنورة عام 1052هـ، وتوفي في 1120هـ. له عدة مؤلفات من بينها: (سلافة العصر).

ولوعةٌ لا تزال الدهر مسعرة بين الجوانحِ نارًا ذات تسعيرِ
يا وقعة الطف خلدت القلوب أسىً كأنما كل يومٍ (يوم عاشور)
يا وقعة الطف أبكيتِ الجفون دمًا ورعتِ كل فؤاد غير مذعور[1]

والشاعر درويش علي البغدادي (1220 ـ 1277هـ) يوصِّف حلول شهر محرم:

هلّ المحرمُ لا طالت لياليه طول المدى حيث قد قامت نواعيهِ
ما للسرور قد انسدّت مذاهبه وأظلمَ الكونُ واسودّت نواحيهِ
فمُطلقُ الدمعِ لا ينفكُّ مطلقهُ جارٍ يروّي ثرى البوغاء جاريهِ[2]

أما الشيخ محسن أبو الحب، فيفور تنّور مقلتيه يوم عاشوراء:

فارَ تنّورُ مقلتيَّ فسالا فغطّى السهلَ موجُهُ والجبالا
وطَفَتْ فوقهُ سفينةُ وَجْدي تحملُ الهمَّ والأسى أشكالا
عَصَفَتْ في شِراعها وهو نارٌ عاصفاتُ الضنى صبًا وشمالا
فهي تجري بمزبدٍ غير ساجٍ ترسلُ الحزنَ والأسى إرسالا[3]

وللشريف الرضي:

هل تطلبون من النواظر بعدكم شيئًا سوى عبراتها وسهادها
لم يبق ذخر للمدامع عنكمُ كلا ولا عين جرى لرقادها
شغل الدموع عن الديار بكاؤنا لبكاء فاطمة على أولادها
كانت مآتمُ بالعراق تعدّها أمويّةٌ بالشام من أعيادها
يا يوم عاشوراء كم لك غلّة تترقّص الأحشاءُ من إيقادها[4]

---

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 177.
(2) المصدر السابق، ج7، ص 97.
(3) المصدر السابق، ج8، ص 54
(4) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 279.
والشيخ يوسف البحراني (ت ـ 1186هـ) يقول عن نفسه حين يهلّ محرم:
إنّي إذا هلّ المحرمُ هاجَ لي حزنٌ يُذيقُ النفسَ طعمَ مماتها
يا يوم عاشوراء كم لكَ لوعةٌ تتفتّتُ الأكبادُ من صَدَماتها
والشيخ حسن العاملي (ت ـ 1184هـ) يتساءل: =

لهذا كانت عاشوراء مأتمًا سنويًّا.. مناسبة تعيد ذكرى اللوعة والحزن، ليس على الحسين وعلى آل البيت فقط، بل ربما خالطها بكاء على النفس وما تعانيه، كما في شعر السيد جعفر الحلي الذي يلقى على المنابر كسائر قصائد الشعر الأثيرة والمؤثرة:

وكلُّ مسلمةٍ ترمي بزينتها حتى السماءُ رمتْ عن وجهِها الحُبُكا
..شلّ الإله يدي شمر غداة على صدر ابن فاطمةٍ بالسيف قد بَرَكا
فكان ما طبق الأنوار قاطبة من يومه للتلاقي ماتمًا وبُكا
فإنْ تجد ضَحِكًا منّا فلا عجبًا فربّما بَسمَ المغبونُ أو ضَحِكَا
في كلّ عامٍ لنا بالعشرِ واعية تطبق الدور والأرجاء والسككا(1)

[ب] كربلاء، والصراع الهاشمي الأمويّ

يميل شعر طقوس كربلاء، خصوصًا في قرونه المتأخرة، إلى التأكيد

= **ما ضرّ مَنْ كانَ ذا لبٍّ وتفكير لو قطّع النفس وجدًا يوم عاشورِ**
وكلّف القلبَ حزنًا لا يخامرهُ تكلّف الصبر حتى نفخة الصورِ؟

ويوسف أبو ذيب القطيفي (ت ـ 1200هـ) يخاطب عاشوراء وهو يعبر بعبرة عن حزنه:

يا يومَ عاشوراء كم اورثتني حزنًا مدى الأيام لم يتصرّمِ
يا قلبُ ذبْ وَجْدًا عليه بحُرقةٍ يا عينُ من فرطِ البُكا لا تسامِ

ولأبي الحسين الجزار (601 ـ 672هـ) في عاشوراء:

ويعودُ عاشورا يذكّرني رزءَ الحسينِ فليت لم يَعدِ
يومٌ سيبلى حين اذكرُه أن لا يدور الصبرُ في خَلَدي
يا ليتَ عينًا فيه قد كحلت في مرود لم تنجُ من رَمَدِ
ويدًا به لشماتة خُضبت مقطوعة من زندها بيدي

وفي المعنى نفسه للشريف المرتضى:

أيا يوم عاشوراء كم بفجيعةٍ على الغرّ آل اللّه كنتَ نزولا
دخلتَ على أبياتهم بمصابهم ألا بئسما ذاك الدخول دخولا
نزعتَ شهيدَ اللّه منّا وإنّما نزعتَ يمينًا أو قطعتَ تليلا
قتيلاً وجدنا بعده دين أحمدٍ فقيدًا وعزّ المسلمين قتيلا

الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 331.

(1) **ديوان السيد جعفر الحلي**، مصدر سابق، ص 351 ـ 352

على الصراع الأموي/ الهاشمي، وهو صراع ممتدّ في عمق التاريخ، قبل الإسلام وبعده، وهو ـ بالنسبة إلى الشيعة ـ صراع مستمر بين الحق والباطل، أو بين الخير المطلق الذي يمثله أهل البيت ومشايعوهم، والشرّ المطلق الذي يمثله بنو أميّة وأشياعهم. ويتفق شعراء الشيعة، بأن قتل الحسين عليه السلام إنما كان نتيجة أحقاد بدريّة قديمة ظهرت في كربلاء ضد أبناء صاحب الرسالة ـ النبي ﷺ، وضدّ عليّ عليه السلام الذي هشم أنوف الأمويين في معارك الإسلام الأولى كما في معارك علي التالية كوقعة صفين.

إنها ـ كربلاء ـ ردٌّ من المشركين والملأ الأعلى كبني أميّة على بدر وأحد والخندق.

إنها انتقام مما فعله سيف علي بصناديد قريش الأوائل؛ وهي انتقام جاهلي من صاحب الرسالة وأهل بيته. ألم يتمثل يزيد ـ حين أُحضر رأس الحسين أمامه وراح يضربه بالخيزران ـ ببعض أبيات ابن الزبعرى، يوم أحد، والمذكورة في كتب السيرة:

يا غراب البين أسمعت فقلْ إنما تنطق شيئًا قد فعلْ

إلى أن يقول:

ليت أشياخي ببدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسلْ
فقتلنا الضعف من أشرافهم وعدلنا ميلَ بدرٍ فاعتدلْ[1]

ليضيف عليها يزيد بن معاوية:

لأهلّوا واستهلوا فرحًا ولقالوا يا يزيد لا تشلْ
لَعِبَتْ هاشمُ بالمُلْكِ فلا خبرٌ جاء ولا وحيٌ نَزَلْ
لستُ من خندفَ إن لم أنتقم من بني أحمد ما كان فعلْ[2]

---

(1) أبو محمد عبدالملك بن هشام، **سيرة النبي** ﷺ، المجلد الثالث، طنطا 1995، ص 107 ـ 108.

(2) السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الأول، ص 616. في كتاب أبي الريحان البيروني، **الآثار الباقية**، وفي حديثه عن الأشهر، قال بأنه في اليوم الأول من صفر (أدخل رأس الحسين عليه السلام مدينة دمشق فوضعه بين يديه ونقر ثناياه بقضيب كان في يده وهو ينشد..) ثم جاء بالأبيات آنفة الذكر. =

هي حرب مستمرة، إذن، ولكن تحت يافطة الإسلام هذه المرة، حيث يقتل حفيد الرسول وتسبى نساء آل البيت باسم النبي والإسلام:

يا غيرة اللّه اغضبي لنبيّهِ وتزحزحي بالبيض عن أغمادها
من عصبةٍ ضاعت دماء محمدٍ وبنيهِ بينَ يزيدها وزيادها
ضربوا بسيفِ محمّد ابناءه ضرْبَ الغرائبِ عدنَ بعدَ ذيادها(1)

إنه انتقام الحفيد يزيد من حفيد النبي وابن علي، لما جرى في بدر، حيثّ جندل سيف علي خال يزيد، كما هشّم سيف الحمزة أنف عتبة جدّ يزيد، يقول كشاجم:

وإن وتَرَ القوم في بدرهم لقد نقضَ القوم في كربلاءْ
لقد هتكت حرم المصطفى وحلّ بهنَّ عظيمُ البلاءْ
وساقوا رجالهمُ كالعبيدِ وحادوا نساءَهمُ كالإماءْ
فلو كان جدّهمُ شاهدًا لتبّعَ أظعانهم بالبكاءْ
حقودٌ تضرّم بدريّة وداءُ الحقود عزيز الدواء(2)

تذكّر الأمويون آباءهم القتلى في معارك الإسلام الأولى، فكانت وقعة الطفّ، كما يقول السيد حيدر الحلّي:

إذ ألقحَ ابنُ طليقِ أحمدَ فتنةً ولدت قلوبهم بها شحناءها
حشدتْ كتائبَها على ابن محمدٍ بالطفّ حيثُ تذكّرت آباءها
من أينَ تخجلُ أوجهٌ أمويّةٌ سَكَبَتْ بلذّاتِ الفجور حياءها
قهرتْ بني الزهراء في سُلطانها واستاصلتْ بصفاحها أُمراءها

= وتابع بأنه في العشرين من صفر (ردّ رأس الحسين إلى جثته حتى دفن مع جثته ـ وفيه زيارة الأربعين ـ وهم حرمه بعد انصرافهم من الشام). انظر ص 331.

(1) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 280.
وللشيخ عبدالحسين الأعسم:

تالله إنّكَ يا يزيدُ قتلتَهُ سرًّا بقتلكَ للحسينِ علانيه
ترقى منابرَ قوّمتْ أعوادُها بظُبى أبيهِ لا أبيكَ معاويه

علي الخاقاني، **الكوكب**..، مصدر سابق، ص 338.

(2) **ديوان كشاجم**، مصدر سابق، ص 4.

مَلَكَت عليها الأمرَ حتى حرّمت ... في الأرض مطرحَ جنبها وثواءها
ضاقت بها الدنيا فحيثُ توجّهت ... رأت الحتوفَ أمامها ووراءها[1]

وأميّة بقتلها الحسين كانت ـ حسب السيد رضا الهندي ـ تريد توجيه رسالة إلى النبي، الذي مثّل محطة من محطات الصراع مع قبيلة الشرّ الأمويّة. يقول في قصيدة له مشهورة، ويتغنّى بها الرواديد كسيمفونية حزينة:

حتى إذا أَسِفَتْ علوجُ أميّة ... أن لا ترى قلبَ النبيّ مصابا
صلَّت على جسم الحسين سيوفُهم ... فغدا لساجدةِ الظُّبى محرابا
ومضى لهيفًا لمْ يَجِدْ غيرَ القنا ... ظلاً، ولا غير النجيعِ شرابا[2]

ويسأل الشيخ عبدالحسين الأعسم أميّة عن حقدها القديم:

أبني أُميّة هل دريتِ بقُبْحِ ما ... دبّرتِ أم تدرينَ غير مباليهْ
أوَما كفاكِ قتالُ أحمدَ سابقًا ... حتى عَدَوتِ على بنيهِ ثانيهْ
أينَ المفرُّ ولا مفرَّ لكم غدًا ... فالخصمُ أحمدُ والمصيرُ الهاويهْ[3]

أيضًا، فإن أميّة أرادت أن تنتقم من علي، بعد أن فشلت في حربها مع النبي، كما يقول عبدالعزيز الجشي القطيفي:

أبا حسنٍ أنتَ المثيرُ عجاجها ... اذا اقترعتْ تحتَ العجاجةِ صِيدُ
أغارتْ بقايا عبدُ شمسٍ ونوفلٍ ... على الدين حتى باتَ وهو عميدُ
فيا هلْ تراها أنّ سيفك فلّلتْ ... ضواربَه يوم القراعِ جنودُ
وأنّ الفتى القرّاض حطّم صدره ... ببدرٍ وأُحدٍ عتبةٌ ووليدُ
فلو كنتَ حيًّا يوم وقعة كربلا ... رأت كيف تُبدي حكمَها وتعيدُ[4]

ومثل ذلك للسيد حيدر الحلّي:

---

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 52 ـ 53.
(2) **ديوان السيد رضا الهندي**، مصدر سابق، ص 41 ـ 43.
(3) علي الخاقاني، **الكوكب الدري...**، ص 338.
(4) جواد شبّر، **أدب الطف**، الجزء السابع، مصدر سابق، ص 45.

أبا حسنٍ حربٌ تقاضتك دينَها إلى أن أساءت في بنيكَ التقاضيا(1)

لكن (الخلافة) تظهر كمحطة صراع بين قطبي الخير والشرّ. كيف ـ بنظر الشيعة ـ يصبح الطلقاء وأبناء الطلقاء ملوكًا وخلفاء، وأين هم في المقام والمكانة من آل البيت وخيار الصحابة؟. يردد خطباء المنبر الحسيني قصيدة للسيد جعفر الحلّي، يقول فيها:

اللهُ أيُّ دمٍ في كربلا سُفِكا لم يجرِ في الأرض حتى أوقفَ الفَلَكا
وأيّ خيلِ ضلالٍ بالطفوفِ عَدَتْ على حريمِ رسولِ الله فانتهكا
وقد تحكَّمَ بالإيمان طاغيةٌ يمسي ويصبحُ بالفحشاء منهمكا
لم أدرِ أينَ رجال المسلمين مضوا وكيفَ صارَ يزيدٌ بينهم مَلِكَا؟(2)

ويقول أبو العلاء المعرّي:

أرى الأيام تفعل كل نكر فما أنا في العجائب مستزيدُ
أليس قريشكمُ قتلت حسينًا وكان على خلافتكم يزيدُ؟

ويوضح السيد محسن الأعرجي (ت ـ 1277هـ) الفرق الكبير بين البيتين النبوي والأموي وما يترتب عليه من حقوق في الخلافة:

وأينَ بنو سفيان من مُلكِ أحمد وقد تَعِسَت في الغابرين جدودها
أتملكُ أمرَ المسلمين وقد بدا بكلّ زمانٍ كفرها وجحودها
ألا يابن هندٍ لا سقى الله تربةً ثويتَ بمثواها ولا اخضرَّ عودها
أتسلبُ أثوابَ الخلافةِ هاشمًا وتطردها عنها وأنتَ طريدها
وتقضي بها ويلٌ لأمّك قسوة إلى فاجرٍ قامت عليه شهودها
فواعجبًا حتى يزيدُ ينالها وهل دأبه إلاّ المدام وعودها(3)

---

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 115.
(2) **ديوان السيد جعفر الحلي**، مصدر سابق، ص 350.
(3) جواد شبر، **أدب الطف**، 6، ص 177. وللسيد حيدر الحلي في المعنى نفسه:
أُميّةُ غوري في الخمول وانجدي فما لكِ في العلياء فوزةُ مَشهدِ
هبوطًا إلى أحسابكم وانخفاضها فلا نسَبٌ زاكٍ ولا طيبُ مَولِدِ
تطاولتمو لا عنْ عُلاً فتراجعوا إلى حيثُ أنتم واقعدوا شرَّ مقعدِ =

الصراع الهاشمي الأموي حقيقة تاريخية، وهو صراع رمزي بين الخير والحق ومن يمثلهما، من جهة، والشر والباطل ومن يمثلهما من جهة أخرى. والشيعة حين يتحدثون عن هذا الصراع، فإنما يقصدون الرمزية، وليس العشائرية أو العائلية، وإلاّ فإن هناك شخصيات وقبائل وفئات اجتماعية قامت بأعمال ضدّ آل البيت وهي لا علاقة نسبيّة بينها وبين الأمويين، ولم يعيشوا في العصر الأموي أصلًا، ولكنهم يصنّفون ـ شيعيًّا ـ ضمن الخطّ السياسي الأموي. وحتى في الوقت الحاضر، هناك من يصنّف بعض التيارات الفكرية والسياسية بأنها ضمن (الخط الأموي) دون أن يعني ذلك أية علاقة نسبيّة بشجرة العائلة الأمويّة.

بيد أن المرحوم السيد محمد حسين فضل الله، انتقد (تصوير المسألة على أنها قضية بني أمية وبني هاشم... إن قضية الحسين هي قضية إسلامية، لا علاقة لبني هاشم بها لبني أمية بصفتهم العائلية، والعلاقة، إنما هي بين كفر وإسلام وهدى وضلال... إن علاقتنا بأهل البيت(ع) لا تنطلق من هاشميتهم، بل تنطلق من رسالتهم، كما أن الهاشمية لا تكتسب قداسة من خلال انتماء رموز القداسة الرسالية إليها). وأضاف منتقدًا الشعر الحسيني حيث (يتركز الحديث على إعطاء صورة للصراع وكأنه يدور في نطاق الدائرة العائلية، تمامًا كما لو كانت المسألة مسألة نزاع عائلي بين بني هاشم وبني أمية على الطريقة التي أثارها أبو العلاء المعري في قوله:

عبدُ شمسٍ قدْ أضرَمتْ لبني ها ... شم حربًا يشيبُ فيها الوليدُ
فابنُ حَرْبٍ للمصطفى، وابنُ هندٍ ... لعليٍّ، وللحسينِ يزيدُ)

= قديمكم ما قد علمتم ومثلهُ ... حديثكمُ في خزيه المتجدّد
فماذا الذي أحسابكم شَرُفت به ... فاصعدكم في الملك أشرفَ مَصعَدِ؟
بني عبد شمسٍ لا سقى الله جُفرةً ... تضمّكِ والفحشاءَ في شرّ مَلحَدِ
ألمّا تكوني من فجوركِ دائمًا ... بمشغلةٍ عن غصب أبناء أحمد
وراءكِ عنها لا أبًا لك إنما ... تقدّمتِها لا عن تقدّم سُؤددِ
عجبتُ لمن في ذلّةِ النعل رأسهُ ... به يتراءى عاقدًا تاج سيّدِ
دعوا هاشمًا والفخر يعقد تاجهُ ... على الجبهات المستنيرات في الندي

ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ص 70.

وحذر السيد فضل الله من (تكوين ذهنية شعبيّة تستغرق في مشاعر العصبية للعائلة الهاشمية ضد العائلة الأموية) ما يؤدّي إلى (ترك آثاره على حركة الوعي الشعبي السياسي في بعض المراحل السياسية القلقة من حياة الأمة، فقد لاحظنا أن الملوك الهاشميين من أبناء الشريف حسين قد حصلوا على كثير من الدعم العاطفي لدى بعض علماء الدين والفئات الشعبية الطيبة، انطلاقًا من انتسابهم للعائلة الهاشمية، من دون أيّ تدقيق في التزامهم الإسلامي)[1].

[ج] رزء كربلاء ليس له مثيل

كان ولا يزال رزء كربلاء عظيمًا لا يعادله رزء: (لا يومَ كيومكَ يا أبا عبدالله). ما أن تحل ذكرى عاشوراء السنويّة، حتى تهيج الأحزان، وتخرج النفس كوامنها وزفراتها، وتذرف المآقي ماءها، ومع كل بيت شعرٍ، تتصاعد الآهات، وتسمع حشرجات البكاء، ويفقد البعض سيطرته على نفسه. كل الرزايا تُنسى إلا رزء الحسين وأهل بيته، فرزيّتهم متجدّدة حيّة في النفوس والعقول والوجدان:

(1) فرزيّة كربلاء أعظم الرزايا ويهون سواها:

أهونْ بكلِّ رزيّةٍ إلاّ التي ... صَدَعَت بعاشوراءَ كلَّ فؤادِ
لكِ في جوانحنا زعازعُ لم تَزَلْ ... منها تصبُّ من الجفونِ غوادي[2]

ولمحمد بن حماد الحلي (ت ـ 900هـ):

فكلّ مصابٍ دونَ رزء ابن فاطمٍ ... حقيرٌ ورزء السبطِ والله فازعُ
فدعني عذولي والبكاء فإنني ... أراكَ خليًّا لم ترعكَ الفواجعُ[3]

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، **تأملات في القضية الحسينية**، على الرابط: http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/13.htm
في 27/ 7/ 2007

(2) لحبيب بن طالب البغدادي (من شعراء القرن 13). انظر: جواد شبر، مصدر سابق، ج6، ص 306.

(3) المصدر السابق، ج4، ص 306.

ويقول الشيخ ابن حماد:

أراقَ دموعي ظلمُ آل محمدٍ وقتلي لنفسي في الهداة قليلُ
تهونُ الرزايا عند ذكر مصابهم ورزؤهم في العالمين جليلُ[1]

وللكميت:

ومن أكبر الأحداثِ كانت مُصيبةٌ علينا قتيلُ الأدعياءِ المُلَحّبُ
قتيلٌ بجنب الطفّ من آل هاشمٍ فيالكَ لحمًا ليسَ عنهُ مُذبّبُ
ومُنعفرُ الخدينِ من آل هاشمٍ ألا حبّذا ذاكَ الجبينُ المُترّبُ
قتيلٌ كانّ الوُلّهَ النُّكدَ حولهُ يطفنَ به شُمَّ العرانينِ رَبْرَبُ[2]

(2) ورزية كربلاء ممتدة إلى يوم القيامة:

يقول السيد حيدر الحلّي في إحدى روائعه:

لم يَرُعني نوى الخليط ولكن من جوى الطفّ راعني ما يروعُ
قدْ عذلتُ الجزوعَ وهو صبورٌ وعذرتُ الصبورَ وهو جزوعُ
عجبًا للعيونِ لم تغدُ بِيضًا لمصابٍ تحمرُّ فيه الدموعُ
وأسىً شابتِ الليالي عليهِ وهو للحشرِ في القلوبِ رضيعُ[3]

ولأبي البحر الخطّي:

ما كان أدهى يومَه، وأمرّهُ فَلَطَعمُهُ، حتى القيامة، علقمُ[4]

---

(1) فخر الدين الطريحي (ت ـ 1085هـ)، **المنتخب في جمع المراثي والخطب** (المشتهر بـ: الفخري)، ص 34 ـ 35 على الرابط:

http://www.m-alhassanain.com / kotob%20hossain / majales / m_lltoraihy/m_lltoraihy_1.htm

في 30/ 5/ 2011

(2) **ديوان الكميت**، مصدر السابق، ص 542 ـ 543.

(3) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص86.

(4) **ديوان أبي البحر الخطي**، تحقيق السيد عدنان العوامي، مصدر سابق، ج2، ص 232.

وله أيضًا:

فيا وقعة ما أحدثَ الدهرُ مثلها يبيد الليالي ذكرها وهو خالدُ[1]

ويقول آخر:

ألا كـلُّ رزءٍ فـي الأنـامِ لـهُ حـدٌّ ورزءُ بني الهادي إلى الحشرِ يمتدُّ
فلا زالـتِ الأرزاءُ تـاتـي وتـنـتـهي ورزؤهـمُ غَضٌّ متى ذكرهُ يبدو[2]

ومفلح الصيمري (ت ـ 933هـ) يقول بأن مآتم تلك الرزيّة ستبقى إلى الأبد:

وأعـظـم مـن كـل الـرزايـا رزيّـة مصارع يوم الطفّ أدهى وأعظمُ
فما أحدث الأيام من يوم انشئت ولا حادثٌ فيها إلى يوم تعدمُ
بـاعظـمَ مـنـهـا فـي الـزمـانِ رزيّـة يـقـامُ لـهـا حتى القيامة مـاتـمُ[3]

(3) ثم إن رزية كربلاء غير قابلة للنسيان:

يقول حسين جاويش (ت ـ 1237هـ):

كـل الـرزيـا دون وقـعـة كـربـلا تُنسى، وإنْ عَظُمت، تهونُ عِظامها[4]

أو كما يقول الشريف الرضي:

جـعـل الـرزء الـذي نـالـكـم بـيـنـنـا الـوجـد طـويـلاً والـبـكـا
لا أرى حـزنـكـمُ يُـنـسـى ولا رزؤكـمُ يـسـلـى وإن طـال الـمـدى
قد مضى الـدهرُ وعفّى بـعـدكـم لا الـجـوى بـاخ ولا الـدمـع رقـا[5]

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص 280.

(2) لصافي الطريحي، توفي في حدود 1255هـ. انظر: جواد شبر، مصدر سابق، ج 7، ص 15.

(3) جواد شبر، مصدر سابق، ج 5، ص 13.

(4) جواد شبر، مصدر سابق، ج 6، ص 255.

(5) **ديوان الشريف الرضي**، ملتزم الطبعة: أحمد عباس الأزهري، الجزء الأول، المطبعة الأدبية، بيروت، 1307. ص 33.

(4) ورزية كربلاء تنسي ما عداها، مما يقع على الأفراد الآن أو حتى في المستقبل.

يقول الشيخ عبدالحسين الأعسم:

أنْسَتْ رزيّتُكمْ رزايانا التي سَلَـ فَتْ وهوّنت الرزايا الآتيهْ
وفجائعُ الأيام تبقى مدّةً وتزولُ، وهيَ إلى القيامةِ باقيهْ[1]

ويقول يوسف أبو ذيب:

وإذا تعاورك الزمانُ وهاجَ نحوكَ بالنوائبْ
فاذكرْ مصيبتهم بعَر صة كربلا تنسى المصائبْ[2]

وللشاعر الأمير ابن المقرب العيوني:

لولا تأسّينا بكم لتقطّعت أكبادنا، وجلودنا، والأعظمُ
لكنكم غُرّبتمُ، وضربتمُ وحُرمتم، وسُلبتمُ، وصُلبتمُ
وأُضعتمُ، ومُنعتمُ، وأُجعتمُ وبُعدتمُ، وغُلبتمُ، وقُتلتمُ
وأُسفتمُ، وأُخفتمُ، وأُهنتمُ وثُلبتمُ، وشُتمتمُ، وسبيتمُ
فإذا أُصبنا بعدها بمصيبة قلنا مصابكمُ أجلُّ وأعظمُ
وأقلُّ رزئكمُ يهوّنُ عندنا أرزاءنا اللائي تشفُّ، وتسقمُ[3]

ويقول أبو محمد الصوري مقارنًا مصيبته بمصيبة قادته:

أغرّكَ ان لم تستفزّكَ لوعةٌ بقلبي ولا استبكاكَ بَيْنٌ بمقلتي
وما أحسبُ الأيام أيام هجرها تطاولني إلاّ لتقصر مدّتي

---

(1) علي الخاقاني، **الكوكب..**، مصدر سابق، ص 337.

(2) ويقول في مطلعها:

حكمُ المنونِ عليكَ غالِبْ غالبتهُ أو لم تُغالبْ
لا شكَّ أن سهامهُ في كلّ ناحيةٍ صوائب
فليطرقنّكَ هاجمًا لو كان دونكَ ألفُ حاجب
لا تدفع الموتَ الجنودُ ولا الأسنّةُ والقواضب
..لا ثابتٌ يبقى ولا ينجو من الحَدَثان هارب

انظر: علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف**، ج1، ص 38 ـ 39.

(3) **ديوان ابي البحر الخطي**، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 232.

أليس بنو الزهراء أدهى رزيّةً   عليكم إذا فكّرتمُ في رزيّتي؟[1]

(5) ورزيّة كربلاء تمثل حدثًا كونيًا:

فمعظم الشعر الطقوسي الشيعي المتعلق بكربلاء يصور هذه الأخيرة وما جرى فيها كحدثٍ كوني. لم يتأثر به البشر فقط، بل الجن والملائكة. ولم يكن التأثر منحصرًا في الكائنات الحيّة، بل إن تحولًا جرى في الكون: فالشمس علتها الحمرة، والأرض تخضّبت بالدم، بحيث وجد الدم العبيط تحت كل حجر رفع من الأرض في يوم عاشوراء، كما في بيت المقدس، وغير ذلك من الأمور التي سُطرت رواياتها في كتب الشيعة والسنّة على السواء.

لم يشهد الكون خطبًا أفظع مما كان في كربلاء.. هكذا يردد خطباء المنابر:

ما أحدثَ الحدثان خطبًا فاظعًا   إلاّ وخطبُ السّبط منه أفظعُ

دمهُ يباحُ ورأسهُ فوقَ الرماحِ   وشِلوهُ بشبا الصّفاحِ مُوزّعُ

بالمائداتِ مرضّضٌ، بالمائسا   تِ مُظَلّلٌ، بنجيعهِ متلفّعُ[2]

ولنقرأ أبيات الشيخ محسن فرج القطيفي مصورًا هول يوم عاشوراء حيث يقول:

فيا سماءُ لهذا الحادثِ انفطري   فما القيامةُ أدهى للورى شانا

ولترجف الأرضُ شجوًا فابن فاطمةٍ   أمسى عليها تريبَ الجسم عريانا

ما هان قَدْرًا عليها أن تواريهُ   بل لا تطيق لنورِ الله كِتمانا[3]

ويصوّر هاشم الكعبي كيف قامت القيامة، والزلزال الكوني الذي تأثرت به السماء والأرض والحجر والمدر والبشر فيقول:

---

(1) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 259.

(2) للسيد صالح القزويني. انظر القصيدة في موقع شعراء:
http://shoaraa.com/poem-4553.html#down

في 13/ 6/ 2011

(3) جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 224.

وقـيـامـةٌ بـالـطـفِّ قـامـتْ دونَ أدنـاهـا الـقـيـامـهْ
زلـزالـةٌ أهـدَت قـوارعـهـا إلـى الـكـونِ اصـطـلامـه
طـخـيـاءُ كـالـحـة الـسـوادِ كـأنّ سـاريـهـا حـمَـامـهْ
فـرعـاءُ يـكـتـسـبُ الـدُّجـى مـن جُـنْـحِ طـايـرهـا ظـلامـهْ
طـارت فـأكـسَـبَـت الـوجـودَ غـيـاهـبًـا أوهَـتْ نِـظـامَـهْ
فـيّـاضـةُ الـكُـرُبـاتِ مـثـل الـبـحـرِ يـلـتـطـمُ الـتـطـامَـه
كـالـسـيـلِ أقـدم كـلّـمـا كَـفْـكَـفْـتَ، زادَ بـهِ غـرامَـهْ
مـــــــــوّارةٌ دوّارةٌ لـهـواتُـهـا جُـثـثٌ وهـامـهْ
يـرجـي رحـاهـا سـاهـرٌ إنْ عـبَّ بَـحـرُ الـحـتـفِ عـامَـهْ
تـلـقـى الـجـبـالَ تـمـرُّ مـن سـطـواتـهِ مـرَّ الـغـمـامـهْ
مُـتـلـفـتـاتٍ لـيـسَ يـدري الـفـذُّ مـنـهـا مـا أمـامـهْ(1)

ويصوّر الفقيه السيد مهدي بن مرتضى بحر العلوم النجفي (ت ـ 1212هـ) هول يوم عاشوراء فيقول:

الله أكبر ماذا الحادث الجَلَلُ لقد تزلزلَ سهلُ الأرضِ والجبلُ
ما هذه الزفراتُ الصّاعداتُ أسىً كأنّها شُعلٌ ترمي بها شُعلُ
كأنّ نفخة صور الحشر قد فجئت فالناس سكرى ولا خمرٌ ولا ثملُ
قامت قيامةُ أهل البيت وانكسرت سُفنُ النجاة وفيها العلم والعملُ(2)

---

(1) السيد محمد علي الحلو، مصدر سابق، ص 180 ـ 181.

(2) انظر القصيدة في **مجلة تراثنا**، العدد العاشر، العقود الاثنا عشر في رثاء سادات البشر، للسيد بحر العلوم الكبير، ص 208 ـ 209. على الرابط:
http://www.rafed.net/turathona/10/10-11.html
في 22/ 5/ 2011
ولمحمد علي كمونة (ت ـ 1282هـ):

عرا فاستمر الخطبُ واستوعب الدهرا مصابٌ أهاجَ الكربَ واستاصل الصبرا
وطبق أرجاءَ البسيطةِ حزنه وأحدث رَوعًا هوله هوّن الحشرا
وجاسَ خلال الأرض حتى أثارها إلى الجوِّ نقعًا حجب الشمس والبدرا
ومارت له حتى السماء وزلزلت له الأرض وانهدّت أخاشبها طرا
وغير عجيبٍ أن تمورَ له السما ومن أوجه تهوي السماءُ على الغبرا

أما مهيار الديلمي فيتحدث عن الحدث الكوني من خلال حادثة محاولة درس قبر الحسين على يد المتوكل:

درسوا قبره ليخفى عن الزوّ ارِ هيهات كيف يخفى الهلالُ
وشهيدٍ بالطفِّ أبكى السماوا تِ وكادت له تزولُ الجبالُ[(1)]

والصاحب بن عبّاد (326 ـ 385هـ) يتحدث عن نياحة الملائكة، وحرمة الضحك بعد قتل الحسين وصحبه:

ناحَتْ ملائكةُ السماءِ عليهمُ وبُكوا وقد سُقوا كؤوس الذُبَّلِ
فأرى البكاءَ على الزمان محللاً والضحك بعد السّبط غير محلّلِ
قد قلتُ للأحزان دومي هكذا وتنزّلي بالقلبِ لا تترحّلي[(2)]

وهذا أحمد بن السيد مطلب علي خان الحويزي (من أعلام القرن الثاني عشر الهجري)، يجمع التحوّل الكوني بسبب وقعة كربلاء، فيقول:

يا باذلَ النفس في الله العظيم ولو لا الله بارؤها ما كان أغلاها
الأرضُ بعدكَ نضّت ثوبَ زينتها وَجْدًا وشوّهَ بعد الحُسنِ مرآها
والشمسُ لولا قضاء الله ما طَلَعَتْ حزنًا عليكَ ولا كنّا رأيناها
تبكي عليكَ بقانٍ في مدامعها وما بَكَتْ غير أن الله أبكاها
الإنسُ تبكي رزاياكَ التي عَظُمَت والجنُّ تحتَ طِباقِ الأرضِ تنعاها
رزيّةٌ حلّ في الإسلامِ موقعها تُنسي الرزايا ولكن ليس تنساها
فيا له من مصابٍ عمَّ فادحُهُ كلَّ البريّة أقصاها وأدناها
تبكي له أنبياءُ الله موجعة وما بَكَتْ لعظيمٍ من رزاياها
وتستهيجُ لهُ الأملاكُ باكيةً وما البكاءُ لشيءٍ من سجاياها[(3)]

وفي العموم، وكما سنرى، أن توصيفات وقعة كربلاء وما جرى فيها من حربٍ وقتل وسبي ودماء، تعطي للقارئ صورة الانقلاب الكوني الذي نتحدث عنه.

---

(1) **ديوان مهيار الديلمي**، مصدر سابق، ج3، ص 17.
(2) **ديوان الصاحب بن عباد**، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد 1965، ص 87.
(3) جواد شبر، مصدر سابق، ج1، ص 9 ـ 10.

[د] البكاء المستدام على شهداء كربلاء

ارتبطت كربلاء بالحزن الدائم. لم يبك الشيعة أحدًا قدر بكائهم على كربلاء وشهدائها. ويصف الحيدري يوم عاشوراء في العراق ـ وله ما يشابهه في كل المجتمعات الشيعية ـ بأنه يوم حزن وأسى، تفيض فيه العيون بالدموع، وتكتسي الأشياء فيه بالحزن والسواد، فالألبسة سوداء، والوجوه كالحة ومتربة بتربة كربلاء، والجدران سوداء، والأعلام سوداء، وكل شيء ملبّد بالسواد، ما عدا ضاربي القامات الذين يرتدون أكفانًا بيضاء ملطخة بالدماء وقد نقش عليها: نحن فداء للحسين... وهم يسيرون.. على إيقاع لحن موسيقي جنائزي، أشبه بالموسيقى العسكرية الحزينة، وكذلك انشاء النائح وهو يردد مرثية حزينة[1].

ويربط الحيدري بين كربلاء وواقع الشيعة الحالي فيقول في مقالة له[2]، بأن مسحة الحزن والألم السرمديين هي الشائعة في الشعر والأغنية العراقية ولا يوجد لها نظير في الأغاني العربية الأخرى، وهو يعتقد بأن ذلك (انعكاس للواقع الاجتماعي والنفسي والسياسي) وان الأغاني قد تحمل معنى غير المؤانسة والطرب إلى أن تكون (عزاء وسلوى للمقهورين ووسيلة من وسائل التعبير عن مكنونات النفس الانسانية ولواعجها الداخلية). وقد وصل الهيام بالحزن حتى في موضوعة الأغاني ان الأخيرة لا تصل إلى الشهرة إن لم (يطغى عليها اللحن الجنائزي الحزين). وهي تستقي مادتها من الشعر الشعبي كالعتابة والأبوذية والمقام والمراثي الحسينية (التي تعكس رواسب التاريخ والذاكرة العراقية الجمعية من ظلم وقهر واستبداد).. ويرى أن البكاء واللطم والندب سيستمر مادامت الأوضاع كذلك (ليطهروا بها ذاتهم الجريحة).

والحقيقة فإن الحالة البكائية عند الشيعة تتعدّى حدود العراق، وهي

(1) الحيدري، **تراجيديا كربلاء**، ص 10 ـ 11، 114 ـ 115.

(2) **صحيفة الشرق الأوسط**، 1/ 12/ 2005م، على الرابط:
http://www.asharqalawsat.com/leader.asp?section=3&article=336169&issue=9865
access on 26/3/2006

حالة لازمة لكل الشيعة في كل الأمصار وفي كل الأزمان، وهي أبعد من أن تكون حالة عراقية خاصة. قد يتصور البعض بأن تكرار الواقعة بشكل دائم وبالتفصيل، وتمثلها شعرًا ونثرًا وطقوسًا، سيفضي إلى الملل، ويفقد القضية الحسينية زخمها. ولكن يبدو أن الحالة العاشورية البكائية تثبت عكس ذلك. فالمستمع بالرغم من أنه يعرف ماذا يقال في الجملة من شعر وقصص وسيرة تاريخية وتحليل من نوع ما للواقعة، فإن التكرار يمثل مضخة الشحن العاطفي وترهيف الحسّ وإثارة الوجدان، إلى حدّ أن القضية الكربلائية صارت جزءًا من نسيج الفرد الشيعي العاطفي، وفي الحقيقة تمثل الجزء الأبرز من نسيجه العاطفي والأكثر طغيانًا في كثير من الأحيان.

والبكاء حالة من التعبير العاطفي تجاه القضية الكربلائية، بل لنقل تجاه الذات الشيعية، التي تستشعر الظلامة التاريخية التي تجسدت أكثر في كربلاء وتواصلت عبر التهميش الديني والسياسي لتتصل في النهاية بالحاضر، الذي هو ـ بنظر الشيعة ـ مجرد لبنة من لبنات الماضي البعيد زمنيًا، والقريب نفسيًا، والمعيش كواقع وحاضر في الذاكرة القريبة. كأن الفرد الشيعي يبكي نفسه وواقعه حين يبكي الحسين وشهداء كربلاء بالذات، وكأن واقعه المعيش ليس إلاّ استكمالًا لما حدث في كربلاء وقبل كربلاء. هنا تلتحم ذات الأفراد الشيعة بالذات الحسينية وبأهل البيت، وهنا تستمر الظلامة متواصلة مع ظلامة كربلاء[1].

ويأتي المعتقد ليجعل من الحالة البكائية الشيعية شأنًا دينيًا (من بكى أو تباكى فله الجنة، الخ..) وتباكى تفترض أن بعض الشيعة يصعب عليهم إجراء العبرة، فيجهدون أنفسهم من أجل الثواب، ومن أجل محاكاة الآخرين الموجودين في ساحة الحسينية، وعدم الشذوذ، فتشيّع من لا يبكي

(1) مثل هذا التحليل يقول به اسحاق نقاش: (البكاء يوحّد الماضي مع الحاضر؛ يربط معاناة الحسين وتجربته بتجربة المؤمنين به. ومن خلال البكاء يستطيع المؤمن الاحتجاج عاطفيًا ضد الظلم والقمع). ويقول إن البكاء ثمرة المشاركة الناشطة في طقوس عاشوراء، وإن شعر الرثاء لدى الشيعة والحزن لهما دور فاعل في تحققه، وإن الشعر استخدم من أجل البكاء الذي شجع عليه أئمة الشيعة. انظر:
Yitzhak Nakash, **An Attempt..**, p. 165.

أو يتباكى (يتظاهر بالبكاء) غير مكتمل النمو، وهويته غير مترسخة، بل تديّنه لمّا يستقرّ بعد. لهذا لم يكن من المستغرب أن يصف باحثون غربيون مذهب التشيّع بأنه أشبه ما يكون بـ (مذهب مأتمي ـ جنائزي)[1].

هناك مخزون عقدي هائل يحث على الحزن والبكاء ليس في موضوع كربلاء وحده، وإنما من جملة المعتقد والثقافة الشيعية التي تؤكد على ان المؤمن بالرغم من أنه (هشٌّ بش) إلا أن حزنه في قلبه، ولأن الشيعي يفترض في نفسه الأقرب إلى تمثّل الدين الصحيح و(الفرقة الناجية) فيفترض به أن يكون الأتقى والأكثر ورعًا والأكثر تألمًا على الواقع السيىء، والأكثر استعدادًا للتضحية، والأكثر انشغالًا بالآخرة، فضلًا عن أن يتحمّل القهر والضيم باعتباره ولكونه (شيعيًا) من قبل الأنظمة المعادية.

الإمام علي في بيان صفات المتقين يشير إلى هذه الصفة (الحزن والبكاء) فيقول في النهج: (إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللهُ عَلَى نَفْسِهِ، فَاسْتَشْعَرَ الْحُزْنَ، وَتَجَلْبَبَ الْخَوْفَ، فَزَهَرَ مِصْبَاحُ الْهُدَى فِي قَلْبِهِ، وَأَعَدَّ الْقِرَى لِيَوْمِهِ النَّازِلِ بِهِ، فَقَرَّبَ عَلَى نَفْسِهِ الْبَعِيدَ، وَهَوَّنَ الشَّدِيدَ، نَظَرَ فَأَبْصَرَ، وَذَكَرَ فَاسْتَكْثَرَ)[2].

ومما وصف به المتقين قوله: (..قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ، وَشُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ، وَأَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ، وَحَاجَاتُهُمْ خَفِيفَةٌ، وَأَنْفُسُهُمْ عَفِيفَةٌ.... أَمَّا اللَّيْلَ فَصَافُّونَ أَقْدَامَهُمْ، تَالِينَ لِأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يُرَتِّلُونَهَا تَرْتِيلًا، يُحَزِّنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ، وَيَسْتَثِيرُونَ بِهِ دَوَاءَ دَائِهِمْ)[3].

وتحض النصوص على قراءة القرآن بطريقة (حزينة) وكذلك الشعر والأدعية، حيث اللحن الحزين، كما في دعاء الحسين يوم عاشوراء: (اللهمَّ أنت ثقتي في كلّ كرب، ورجائي في كلّ شدّة، وأنت لي في كلّ أمرٍ نزل بي ثقة وعُدّة، كم من همٍّ يضعُف فيه الفؤاد، وتقلّ فيه الحيلة،

(1) رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 74.
(2) **نهج البلاغة**، خطبة رقم 86.
(3) **نهج البلاغة**، خطبة رقم 192.

ويخذلُ فيه الصّديق، ويشمتُ فيه العدوّ، أنزلته بك وشكوته إليك، رغبة مني إليك عمّن سواك، ففرّجته وكشفته، فأنت وليُّ كلّ نعمة، وصاحب كلّ حسنة، ومنتهى كلّ رغبة).

وبالطبع وجد كثيرون من انتقدوا (الحالة البكائية) السرمدية لدى الشيعة، فقال أحدهم بأن (كثرة الأحزان لا تعمر الأوطان)[1] في إشارة إلى تعطيل الحياة في العراق في كثيرة من المناسبات. لكن الحالة البكائية لم تعد مسألة اقتصادية يمكن حسابها بالإرقام، ولا هي قضية عقلية يمكن المحاجة بشأنها، بل صارت جزءًا من النسيج العاطفي والنفسي كما العقدي للفرد الشيعي، وليس بإمكان أحد أن يطلب من الناس الكف عن التعبير عن دواخلهم عبر البكاء، سواء كان ذلك على أنفسهم أو على من يحبّون، خصوصًا وأن دوافع البكاء لها صلة بالحاضر، أي بالسياسة.

لقد طويت المسافة بين كربلاء والحاضر. فحادثة كربلاء ليست تاريخًا مضى، وإنما حاضر يعاش. كأن الحادثة قد وقعت قبل أيام أو سنوات قليلة، وكأن كل شيعي شهدها بروحه وإن لم يحضرها بجسده. هي حادثة لا تحتاج إلى جهد لاستذكارها. هي في الوجدان الشيعي حاضرة في كل يوم، تذكر عند شرب الماء (لعن الله يزيد وآل زياد)، وفي فاتحة المتوفين حيث القراءة على الحسين، وهي حاضرة في المناسبات الدينية الكثيرة التي لا تتوقف طوال العام، وفي أشرطة الكاسيت في السيارة، وهي حاضرة على الانترنت وفي التلفاز، وهي حاضرة في كل حدث مؤلم يصيب الشيعة في مشارق الأرض ومغاربها، كما هي حاضرة في ظلم الدولة اليومي (الدولة دولة يزيد، واللعنة تلعن يزيد)، كما هو شعار شيعة السعودية في مصادماتهم مع السلطة في محرم 1400هـ/ نوفمبر 1979، فضلًا عن أنها حاضرة في التمييز الطائفي اليومي، وفي جدل الهوية المذهبي. ولذا قيل إن الشيعة يعيشون التاريخ، وهو صحيح إلى حدّ كبير؛ فهناك إسقاط الماضي على الحاضر المأسوي، ومن يعش مأساة حدثت بالأمس، تمثل عمق هويته

---

(1) انظر العنوان نفسه: كثرة الأحزان لا تعمر الأوطان، مقالة لرشيد الخيون في **الشرق الأوسط**، 12/ 9/ 2007م.

وتستهدف رموزه في أسطورة ندر أن تحدث في التاريخ، لا يسعه إلا البكاء عليها وعلى نفسه، وكأنها حالة سرمدية لا تتوقف[1].

بكاء الشيعة على شهداء كربلاء جزء مهم من الطقوس، ولكنه ليس مرتبطًا بمناسبة عاشوراء فحسب، ولا محصورًا بأبطالها، فهم يبكون طوال العام، وفي كل مناسبة يقرأ فيها خطيب المنبر ويذكر فيها الحسين وصحبه، كما مصاب النبي وعلي والزهراء وبقية الأئمة عليهم السلام. لكن الدموع في عاشوراء تتدفّق غزيرة، فالمشاعر رقيقة، والنفوس مهيّأة لذلك. ليست المسألة في مجملها صفقة تجارية، فمن بكى الحسين نال ثوابًا، إذ لا سلطة على المشاعر، وفعلًا كما قال الشاعر مخاطبًا الحسين عليه السلام:

تبكيكَ عيني لا لأجلِ مثوبةٍ لكنّما عيني لأجلكَ باكيه
تبتلّ منكم كربلا بدمٍ ولا تبتلُّ منّي بالدموع الجاريه

وجد نقدٌ لهذه الحالة البكائية السائدة لدى الشيعة عمومًا، واعتبرها البعض أشبه ما تكون بحالة طوارئ مؤبّدة، رغم إنسانيتها. ويرى السيد محمد حسين فضل الله، بأن من لا ينفعل بمأساة التاريخ فإنه لا ينفعل بمأساة الحاضر مما يؤدي إلى سلبية في علاقته بالواقع، وأن اللاحضارية تتمثل في قسوة الشعور وفي اللامبالاة والبرودة العاطفية أمام المأساة. ولكن ـ المرحوم فضل الله ـ انتقد حالات الوضع للأحاديث والقصص التي

(1) التفتت إحدى الباحثات إلى هذا التواصل بين معاناة الذات الشيعية في الوقت الحاضر وارتباطها بالماضي، فقالت بأن الاسطورة الحسينية التي صارت مثالًا شيعيًا، والتي تتضمن ان الذكور يستشهدون، والنساء يؤسرون في كربلاء، ليس تاريخًا جافًا بل مأساة حاضرة، ومعاناة وحزنًا حاضرًا، لها صلة عميقة بما يجري على الشيعة اليوم أي في الوقت الحاضر. بالنسبة إلى الشيعة فإن عالم الروحانية قد توحد مع العالم المادي؛ من خلال البكاء على شهداء واسرى كربلاء، فإن الشيعة يربطون أنفسهم بالمقدس، بالنبي وأهل بيته، بالكون، وبكل المؤمنين من المجتمعات المؤمنة عبر التاريخ، الذين هم ايضًا يذكرون ويحزن عليهم. بالنوح على الحسين فإن الشيعة يريدون الاصلاح. انظر:

Mary Elaine Hegland, op. cit., p. 251.

تستهدف إثارة تلك العاطفة، ورأى في ذلك عملًا يدخل في باب الكذب وتزوير التاريخ[1].

وحاول السيد فضل الله، ترشيد هذه الحالة البكائية التي تمثل احتجاجًا على ما فعله يزيد، مطالبًا بأن يتحوّل الاحتجاج هذا (ضد الذين يصنعون مأساة المستضعفين في العالم، لا أن نبكي ونلطم على الحسين(ع) في كربلاء ونلعن الذين صنعوا المأساة، ثم نخضع لألف يزيد ويزيد ولكلّ الذين يسرقون الأمة ويصادرونها)[2]. وعبّر عن خشيته من انتاج (شخصية بكائية تبكي في الهزيمة، وتبكي في المأساة، وحتى أننا جعلنا للسرور بكاءً، وأصبحنا لا نطيق البسمات والفرح)[3].

(1) البكاء على الحسين قليل بحقّه وأهل بيته من جهة مواساتهم، والوفاء لشهدائهم:

أما ومَن نوّر الأكوانَ في الظُّلَمِ ... وأخرجَ الزّهرَ من سفحٍ ومن أكمِ
إني وإنْ بكيت عيني بعبرتها ... دمعًا جرى شبه سيلٍ سالَ من عرمِ
أو سال منحدرًا في الخدّ يجرحهُ ... حتى غدا لونُهُ المبيضّ لون دمِ
فلم أكنْ لحسينٍ قد وفيتُ ولم ... أكن كمن بايعوه عند مصطدمِ[4]

(1) السيد فضل الله، إثارات جوهرية حول إحياء عاشوراء، على الرابط:
http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/7.htm
في 27/ 7/ 2007

(2) السيد فضل الله، الرسالة الحسينية، مقتطفات من كتاب: **من وحي عاشوراء**، على الرابط:
http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/4-2.htm
في 27/ 7/ 2007

(3) من محاضرة للسيد فضل الله في محرم 1423هـ، تحت عنوان: (القضية الحسينية.. عمق إسلامي وتطلعات إنسانية)، على الرابط:
http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/17.htm
في 27/ 7/ 2007

(4) لمحمد شرع الإسلام، المتوفى سنة 1307هـ انظر: جواد شبر، مصدر سابق، ج8، ص 74.

ويقول كشاجم:

بكاءٌ وقلّ غناء البكاء … على رزء ذريّة الأنبياء
لئنْ ذلّ فيه عزيزُ الدموع … لقد عزّ فيه ذليلُ العزاء[1]

ولأبي الحسن الخليعي (ت ـ 750هـ):

هَجَرَتْ مقلتي لذيذَ كراها … لمصابِ الشهيدِ من آل طاها
وقليلٌ لمصرعِ السّبط مجراها … ولو أن دمعها من دماها[2]

ولمهيار الديلمي:

لهفُ نفسي يا آل طه عليكم … لهفة كسبها جوى وخبالُ
وقليلٌ لكمْ ضلوعي تهتـ … ـزُّ مع الوجد أو دموعي تذالُ[3]

(2) والحزن على الحسين سرمدي، والبكاء عليه يطول:

وحتى لو كان البكاء على الحسين غير مجدٍ، وحتى لو أنكر ذلك خليّ القلب، وتعب المتعبون من البكاء، فإن العين تبقى ساكبة الدمع. يرفع خطيب المنبر نبرة الحزن وهو يقدّم أبيات علاء الدين الحلي مخاطبًا الحسين:

فليسَ بمجدٍ فيكَ وجدي ولا البكا … مفيدٌ، ولا الصّبرُ الجميلُ جميلُ
إذا خفّ حزنُ الثاكلات لسلوةٍ … فحزني على مرّ الدهور ثقيلُ
وإن سأمَ الباكون فيكَ بكاؤهم … ملالاً فإني للبكاء مطيلُ
فما خفّ من حزني عليكَ تأسُّفي … ولا جفّ من دمعي عليكَ مسيلُ
وينكرُ دمعي فيكَ من بات قلبهُ … خليًّا وما دمعُ الخليّ هطولُ
وما هيَ إلاّ فيكَ نفسٌ نفيسةٌ … يحلّلها حرُّ الأسى فتسيلُ
تباينَ فيكَ القائلونَ فمُعجبٌ … كثيرٌ وذو حزنٍ عليكَ قليلُ[4]

---

(1) **ديوان كشاجم**، مصدر سابق، ص 3.
(2) جواد شبر، **أدب الطف**، ج 4، ص 212.
(3) **ديوان مهيار الديلمي**، مصدر سابق، ج3، ص17.
(4) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 459.
= ولديك الجنّ الحمصي:

ولهاشم الكعبي في سرمدية الحزن على الحسين:

يفنى الزمانُ وفيكَ الحزنُ متّصلُ   باق إلى سرمدِ الأيامِ ينتسبُ
كانّ حزنكَ في الأحشاءِ، مجدكَ في   الأحياءِ، لم تبْلِهِ الأعوامُ والحُقَبُ[1]

والشاعر علاء الدين الحلي يقسم مؤكدًا تفجّعه الدائم لمصائب آل البيت:

أقسمتُ لا ينفكُّ حزني دائمًا   بكمُ ونارُ حشاشتي لا تخمدُ
بكمُ يمينًا لا جرى في ناظري   حزنًا عليكم غير دمعي مرودُ
يفنى الزمان وتنقضي أيامه   وعليُّكم بكمُ الحزين المكمدُ
فلجسمه حلل السقام ملابسٌ   ولطرفه حرّ المدامع أثمدُ[2]

(3) والدمع مذخور ومحصور بقتلى الطفوف، وإلاّ فهو بكاء مضاع بلا فائدة، ومن يفعل ذلك يستحق التعنيف:

فمن عنده دمعة فليسكبها عليهم، هذا ما ينشده خطيب عاشوراء من شعر السيد رضا الهندي (1290 ـ 1362هـ):

= **اين الحسينُ وقتلى من بني حسنٍ   وجعفرٍ وعقيلٍ غالَهُمْ عمرُ**
قتلى يحنُّ اليها البيتُ والحجرُ   شوقًا، وتبكيهمُ الآياتُ والسورُ
مات الحسينُ بايدٍ من مغائظها   طولٌ عليه وفي إشفاقها قِصَرُ
لادرَّ درُّ الأعادي عندما وتروا   ودرَّ درّكِ ما تحوينَ يا حُفَرُ
.. أبكيكمُ يا بني بنتِ الرسولِ ولا   عَفَتْ محلّكمُ الأنواءُ والمطَرُ
في كلّ يوم لقلبي من تذكّرهم   تغريبةٌ ولدمعي منهم سَفَرُ
موتًا وقتلاً بهاماتٍ مُفلّقةٍ   من هاشمٍ غابَ عنها النصرُ والظفرُ

الديوان، مصدر سابق، ص 134

(1) جواد شبر، **أدب الطف** ج6، مصدر سابق، ص 222.

(2) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 424.

ومثله لموسى الكاظمي الأسدي (من القرن الثالث عشر الهجري):

مصابي بآل الله باقٍ إلى الحشر   وحزني عليهم مستمر مدى العمر

ولحمادي العبدي:

ستفنى حياتي بالبكاءِ عليهمُ   وحزني لهم باقٍ مدى الدهر لا يفنى
ألا لعنَ اللهُ الذي سنَّ ظلمهم   وأخزى الذي أملى لهُ وبه استنّا

الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج 4، ص 183.

إن كـان عـنـدكَ عـبـرةٌ تـجـريـهـا فـانـزل بـارض الطفّ كي نسقيها
فعسى نبلَّ بها مضاجعَ صفوةٍ مـا بـلّـت الأكـبـاد مـن جـاريـهـا
ولـقد مررتُ عـلى منـازل صفوة ثـقـلُ الـنـبـوة كـان أُلـقـيَ فـيـهـا
فبكيتُ حتى خلتها ستجيبني ببكائها حزنًا على أهليها[1]

وللشيخ حسن الدمستاني (ت ـ 1181هـ):

ولا يسيلُ لهم دمعٌ على بشرٍ إلاّ على معشرٍ في كربلا قتلوا[2]

وفي المعنى لمحمد رضا الأزري (ت ـ 1240هـ):

خذْ بالبكاءِ فما دمعٌ بمذخورٍ من بعد نازلةٍ في عشرِ عاشورِ[3]

ولابن حماد العبدي:

لغير مُصابِ السّبط دمعكَ ضائعُ ولا أنتَ ذا سلو عن الحزن جازع[4]

وللسيد حيدر الحلّي:

وإنّ جزوعًا شأنُهُ النوحُ والبكا لغير بني الزهرا مُلامٌ مُعنّفُ[5]

(4) هناك خلل ما فيمن لا يبكي وتنفطر مهجته من عظم مأساة كربلاء:

فعاشوراء، كما يقول أبو فراس الحمداني:

يـومٌ بـعـيـن الله كـان وإنّـمـا يـمـلـي لـظـلـم الـظـالـمـيـن الله
لا عذرَ فيه لمهجةٍ لم تنفطرْ أو ذي بكاءٍ لمْ تفضْ عيناهُ[6]

---

(1) القصيدة على الرابط:

http://shoaraa.com/poem-4564.html#down

في 12/ 7/ 2011

(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج 5، ص 295.

(3) جواد شبر، مصدر سابق، ج 6، ص 260

(4) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 197.

(5) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 93.

(6) **ديوان أبي فراس الحمداني**، مصدر سابق، ص 347.

ولا يعذر الشيعي نفسه في هذا الأمر، ولا يقبل عذر أمثاله. محمد شريف بن فلاح الكاظمي (ت ـ 1220هـ) يدعو على نفسه بالعمى وكل ما جرى للحسين وأهل بيته إن لم يتألم لمصابهم في كربلاء:

تبًّا لقلبٍ لا يقطّعُ بعدهُ — أَسَفًا بسيفِ الحزن أيّ تقطّعِ
وعمىً لعينٍ لا تسحُّ لفقدهِ — حُمرَ الدّما عوض الدموع الهمّعِ
وأذابَ جسمي السقمُ إنْ هوَ لم يذبْ — حزنًا لجسمٍ بالسيوف مبضّعِ
سُبيت حريمي إنْ نسيتُ حريمهُ — في كربلا تسبى بأيدي الزيلعِ
وثكلتُ وُلْديْ إنْ سلوتُ رضيعهُ — أودى به سهمُ اللئامِ الوضّعِ
صرَخَتْ عليّ النائحاتُ وأعْوَلَتْ — إنْ لمْ أنحْ للصارخاتِ الجزّعِ
رَضّتْ جيادُ الخيلِ صدري إن سلا — بالطفّ قلبي رضَّ تلكَ الأضلعِ(1)

وأبو الحسن جمال الدين الخليعي يقول:

العينُ عبرى دمعها مسفوحُ — والقلبُ من أَلَم الأسى مقروحُ
ما عذرُ مثلي يوم عاشورا إذا — لم أبكِ آل محمّدٍ وأنوحُ
أم كيفَ لا أبكي الحسينَ وقد غدا — شلوًا بأرضِ الطفّ وهو ذبيحُ
والطاهراتُ حواسرٌ من حوله — كلٌّ تنوحُ ودمعها مسفوحُ
أسفي لذاكَ الشيب وهو مضمّخٌ — بدمائهِ والطّيبُ منه يفوحُ
أسفي لذاك الوجه من فوق القنا — كالشمس في أُفقِ السماءِ يلوحُ
أسفي لذاك الجسم وهو مبضّعٌ — وبكلِّ جارحةٍ لديه جروحُ(2)

وللسيد أحمد بن السيد مطلب علي خان:

فأيّ عذر لعين لم تجد بدمٍ — لو جفّ من جريان الدمع جفناها
تالله تبكي رزايا الطف ما خطرت — وكلما يقرع الأسماع ذكراها
تبكي مصارع آل الله لا برحت — عليهم من صلاة الله أزكاها(3)

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج6، ص 122.
(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج4، ص 212 ـ 213.
(3) جواد شبر، مصدر سابق، ج6، ص 9 ـ 10.

(5) وسجّل الشعراء تحريض أعينهم على البكاء، ونفوسهم على الحزن والمكابدة:

هذا أبو القاسم الزاهي يحرّض عينيه على البكاء وقلبه على الحزن إلى المدى الأبعد:

إبكِ يا عينُ إبكِ آل رسول الـ   ـله حتى تخدّ منكِ الخدودُ
وتقلّب يا قلبُ في ضَرَم الحزنِ   فما في الشجا لهم تفنيدُ
..غادَرَتْهُمْ حوادثُ الدّهرِ   كلّ شهمٍ بالنفسِ منهُ يجودُ
لستُ أنسى الحسينَ في كربلاء   وهو ظامٍ بين الأعادي وحيدُ
ساجدٌ يلثمُ الثرى وعليه   قُضُبُ الهندِ رُكّعٌ وسجودُ
يطلبُ الماءَ والفرات قريبٌ   ويرى الماءَ وهو عنه بعيدُ[1]

ولعلي بن حماد الأزدي (ت ـ 900هـ) يحرّض عينه:

ويكِ يا عينُ سحّي دمعًا سكوبا   ويكَ يا قلبُ كنْ حزينًا كئيبا
ساعداني سعدتما فعسى أشفـ   ـي غليلي من لوعة وكروبا
إن يومَ الطفوف لم يُبقِ لي من   لذّة العيش والرقاد نصيبا[2]

ويقول الشيخ حسين آل عمران القطيفي (ت ـ 1186هـ):

فيا كبدي حزنًا عليه تفتتي   فما لكِ إن لم تتلفي فيه عاذرُ

---

(1) الأميني، مصدر سابق، ج3، ص 472. بل إن الشاعر نفسه يعاتب عينيه إن لم تجر دمعًا:

أعاتبُ عيني إذا أقْصَرَتْ   وأفني دموعي إذا ما جَرَتْ
لذكراكمُ يا بني المصطفى   دموعي على الخطّ قد سُطّرَتْ
لكم وعليكم جَفَتْ غمضها   جفوني عن النوم واستشعرتْ

انظر: الأميني، مصدر سابق، ج3، ص 471.

(2) وهي منسوبة إلى الشاعر نفسه ولكن هناك اختلاف في اسمه، وهو محمد بن حماد الحلي. محمد صادق الكرباسي، **دائرة المعارف الحسينية**، ديوان القرن التاسع، ط1، لندن 2001م، على الرابط:
http://holykarbala.net/books/daerat-almaaref/dewan09/05.html
في 30/ 5/ 2011. وانظر جواد شبر، مصدر سابق، ج4، ص 309.

ويا مهجتي ذوبي أسىً لمصابهِ ... ويا غمضُ عيني إنني لكِ هاجرُ
ويا أعين السحب اسعديني على البكا ... فدمعيَ من عُظم الرزيّة غائرُ
سلوّي انتقلْ، جسمي انتحلْ، نومي ارتحلْ ... فإني إذا نام الخليّون ساهرُ
غرامي أقمْ، دمعي انسجمْ، صبري انصرمْ ... فما قلبيَ المُضنى من الوجد صابر[1]

(6) وطفقوا - أي الشعراء - يوصّفون ألمهم الخاص بمصائب الحسين وآل البيت، وهو تسجيل حيّ لعظم تأثير الحادثة في النفوس:

معظم الشعراء تحدثوا من قلوب مفطورة، وأكبادٍ حرّى، ودموع غزيرة لا تتوقف، ومهج ذائبة من الوجد والألم.. كلّ منهم يتحدث عن الأعين التي قلاها النوم، والأجساد التي عافت الطعام، والشفاه الذابلات. الجميع في حزن سرمدي يتواصل عامًا بعد آخر، يتم تسعيره أكثر فأكثر إن جاءت مناسبة عاشوراء.

يصف علاء الدين الحلي تأثير وقعة كربلاء في نفسه، كما تأثيرها في مستمعي قصيدته، حين يقول:

قسمًا بمثواك الشريف وما ... ضمّت منى والركن والحجرُ
ما طائرٌ فقَدَ الفراخَ فلا ... يؤويه بعد فراخه وكرُ
بأشدّ من حزني عليكَ ولا الـ ... خنساء جدّدَ حزنَها صخرُ[2]

وللشيخ عبدالحسين الأعسم:

بكيتكمُ بالطفّ حتى تبلّلت ... مصارعُهُ مِنْ أدمُعي ومطارحهْ
تروّى ثراها من دماكم فكيف لا ... ترويه من منهلّ دمعي سوافحهْ
حقيق علينا أن ننوح بمأتمٍ ... بنات عليّ والبتول نوائحهْ

---

(1) علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف - من الماضين**، ط1، النجف 1385هـ، الجزء الأول، ص 21.

(2) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 430.

مصابٌ تذيبُ الصخرَ فجعةُ ذكره فكيف بأهل البيت حلّت فوادحه؟
مصائبُ عمّتكم وخصّت قلوبنا بحزنٍ على ما نالكم لا نبارحه[1]

والكميت يتحدث عن أرقه ودموعه الساكبة لما حلّ بآل البيت:

نفى عن عينكَ الأرق الهجوعا وهمٌّ يمتري منها الدموعا
دخيلٌ في الفؤاد يهيجُ سقمًا وحزنًا كان من جذل مَنوعا
وتوكاف الدموع على اكتئابٍ أحلّ الدهر موجعه الضلوعا
ترقرقَ أسحمًا دررًا وسكبًا يشبه سحّها غربًا هموعا
لفقدان الخضارم من قريشٍ وخير الشافعين معًا شفيعا[2]

وللشريف المرتضى علم الهدى (355 ـ 436هـ) قصائد طويلة مفجعة تصور حاله بسبب نكبة أجداده في كربلاء، يقول في إحداها:

لكَ الليلُ بعد الذاهبين طويلا ووفدُ همومٍ لم يردنَ رحيلا
ودمعٌ إذا حبّستَه عن سبيله يعودُ هتونًا في الجفونِ هطولا
فياليتَ أسراب الدموعِ التي جرت أسَونَ كليمًا أو شفينَ غليلا
اخالُ صحيحًا كلّ يومٍ وليلةٍ ويأبى الجوى إلاّ أكونَ عليلا

(1) علي الخاقاني، **الكوكب الدري**..، ص 316.
(2) **ديوان الكميت**، مصدر سابق، ص 622 - 623. ولحمّادي الكواز (ت ـ 1283هـ) دموعٌ تعلّمت منها السُحُب:

علّمتُ أجفاني البكاءَ فعلّمـ نَ السّحائبَ كيفَ تنهملُ
ساق الهوى وحنينيَ الزجلُ مطرًا إليك سحابُهُ المُقَلُ
..قتلَ الأسى صبري بمعضلةٍ أبناء فاطمة بها قتلوا

ويقف رضا الهندي على أطلال منازل آل البيت وينشد:

فسجمتُ فيها من دموعي ديمة وسجرتُ من حرّ الزفير شهابا
واحمرَّ فيها الدمعُ حتى أوشكت تلك المعاهدُ تُنبتُ العنّابا

ديوان السيد رضا الهندي، مصدر سابق، ص 41 ـ 43.
ومثله للشيخ محيي الدين الطريحي (كان حيًا 1036هـ):

قلَّ صبري وزادَ حزني ووجدي فدموعي كاسي، ودمعي مدامي
إنما حسرتي وهمّي وحزني ونحيبي وزفرتي واضطرامي
لسليل البتول سبط رسول الله نور الإله خير الأنام

عداني دمٌ لي طلٌّ بالطفّ أن أرى شجيًّا أبكّي أربعًا وطلولا
مصابٌ إذا قابلتُ بالصبرِ غربه وجدتُ كثيري في العزاء قليلا
ورزءٌ حملتُ الثقل منه كأنني مدى الدهرِ لم أحمل سواه ثقيلا[1]

ومن بكائياته:

يا صاحبي في يوم عا شوراء والحدب المواتي
لا تسقني بالله فيه سوى دموع الباكيات
ماذاك يومًا صيِّبًا فاسمح لنا بالصيِّبات
وإذا ثكلتَ فلا تزرْ إلاّ ديارَ الثاكلات
وتنحّ في يوم المصيبة عن قلوبٍ ساليات
ومتى سمعتَ فمن عويلٍ للنساء المعولاتِ
وتداوَ من حزنٍ بقلبك بالمراثي المحزنات
لا عطلت تلك الحفائر من سلامٍ أو صلاةٍ[2]

وله:

شربي دموعي على الخدّين سائلة إن كان شربكَ من ماء العناقيدِ
ونمْ فإن جفوننا لي مسهّدة عمر الليالي ولكن أي تسهيد؟
تلومني لم تصبك اليوم قاذفتي ولم يعدكَ كما يعتادني عيدي
كم ليلة بتّ فيها غير مرتفق والهمّ ما بين محلول ومعقودِ
يا يوم عاشور كم طأطاتَ من بصرٍ بعد السموّ وكم أذللت من جيدِ
يا يوم عاشور كم أطردت لي أملاً قد كان قبلكَ عندي غير مطرود
أنت المرنق عيشي بعد صفوته ومولج البيض من شيبي على السود[3]

وله:

إن يوم الطفوف رنّحني حُز نًا عليكم وما شربتُ عقارا
وإذا ما ذكرتُ منه الذي ما كنتُ أنساه ضيّقَ الأقطارا

---

(1) الأميني، مصدر سابق، ج 4، ص 330.
(2) جواد شبر، **أدب الطف**، ج2، ص 260.
(3) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 326.

ورمى بي على الهموم وألقى حَيدًا عن تنعمي وازورارا
كدتُ لما رأيت إقدامهم فيه عليكم، أن أهتكَ الأسرارا(1)

وللشيخ فرج بن محمد الخطي (ت 1135هـ) هذه الرائعة:

هلاّ شممتَ روائحَ التفّاح سَحَرًا بقبّة خامس الأشباحِ
ورأيتَ نورَ الله يشرقُ عنده كالشمس يخمدُ نيّر المصباحِ
وبكيتَ مصرعه المهول بلوعةٍ تفري العيونَ بدمعها السفّاحِ
وسهرتَ ليلكَ باكيًا لمصابهِ وشكوتَ ذاك لفالقِ الإصباحِ
خطبٌ إذا استشعرتُ أيسرَ أمره عسرت عليّ مسالكُ الأفراحِ
إنّي لأعجبُ عند ذكر خطيرهِ لتعلّقِ الأبدانِ بالأرواحِ(2)

وللشيخ حسن بن محمد التاروتي رائعة أخرى:

اللراعبيّة بالأجرعِ صبابةُ وجدٍ فلم تهجعِ
أم استوجدتْ وأتتْ موردًا تمضمضَ منه ولمْ تجرعِ
أجارتنا ليس دعوى الأسى بأن تخضبي الكفَّ أو تسجعي
إليّ حمامة جرع الحمى فليس الشجيُّ كمنْ يدّعي
فأما استطعت حنينًا له يلفُّ الحنايا وإلاّ دعي
ودمعٌ إذا فارَ تنوره دمًا لم أقلْ يا جفوني اقلعي
عذيريَ من مارجٍ كلّما صغى مسمعي شبَّ في أضلُعي(3)

---

(1) جواد شبر، **أدب الطف**، ج2، ص 281. وله:

ألا إن يوم الطف أدمى محاجرًا وأدوى قلوبًا ما لهنّ دواءُ
وإن مصيبات الزمان كثيرة ورب مصابٍ ليس فيه عزاءُ
أرى طخية فينا فاين صباحها وداء على داء فاين شفاءُ
وبين تراقينا قلوبُ صديئة يراد لها لو أعطيته جلاءُ
.. دعوا قلبي المحزون فيكم يهيجه صباح على أخراكم ومساءُ
فليس دموعي من جفوني وإنما تقاطرن من قلبي فهنّ دماءُ

الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 328.

(2) علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف**، ص 24 ـ 25.

(3) علي الشيخ منصور المرهون، مصدر سابق، ج1، ص 62 ـ 63.

وللسيد جعفر الحلي:

وجهُ الصباح عليّ ليلٌ مظلمُ وربيعُ أيّامي عليّ محرّمُ
والليلُ يشهدُ لي بأنّي ساهرٌ مُذْ طابَ للناسِ الرقاد وهوّموا
قلقًا تقلبني الهمومُ بمضجعي ويغورُ فكري في الزمانِ ويتْهمُ
بيْ قرحَةٌ لو أنّها بيلملمٍ نسَفَت جوانبَه وساخَ يلملمُ
..أو موتةٍ بين الصفوف أحبّها هيَ دينُ معشريَ الذين تقدّموا
ما خلتُ أن الدهر من عاداتهِ تروى الكلابُ به ويظمى الضيغمُ
ويقدّمُ الأمويُّ وهو مؤخّرٌ ويؤخّرُ العلويُّ وهو مقدّمُ[1]

[هـ] ياليتنا كنا معك

تكفيرًا عن الخيانة التاريخية التي أحاطت بالحسين يوم عاشوراء، كان هناك إلى جانب الشعور بالحزن، تمنّي الاستشهاد في كربلاء، ونصرة الحسين وصحبه، بعد تلك الخيانة والتقصير من الكوفيين. ولطالما كرّر الشيعة قول: يا ليتنا كنّا معكم.. هناك في كربلاء، ليشاركوا الحسين ويفتدوا آل البيت بأنفسهم. في قراءات عاشوراء تفتح مجالس العزاء بعد البسملة والسلام على رسول الله وأهل بيته، بتمنّي الحضور والشهادة مع الحسين: (يا ليتنا كنّا معكم فنفوز والله فوزًا عظيمًا).. وبعض الخطباء يضيف: (ذاك المنى، لو أن ذلك يحصل يا مظلوم، يا غريب كربلاء). ولكن حين يعزّ الفداء، لا يبقى إلا البكاء والدموع، وإلا الرثاء، وإلاّ اللسان!

أحسينُ والمبعوث جدّك بالهدى قَسَمًا يكون الحقّ عنه مُسائلي
لو كنتُ شاهد كربلاء لبذلتُ في تنفيس كربك جهد بذل الباذل
وسقيت حدّ السيف من أعدائكم عللاً وحدّ السمهري الذابل
لكنني أخّرتُ عنك لشقوتي فبلابلي بين الغري وبابل

(1) **ديوان السيد جعفر الحلي**، مصدر سابق، ص 396. والبيت الأخير أعلاه حذف أيضًا. والظاهر أن ناشر الديوان، وربما بسبب ميوله السياسية الوحدوية، عمد إلى حذف بعض أبيات القصائد، وما كان ينبغي له فعل ذلك.

هبني حُرمت النصر من أعدائكم ... فاقلّ من حزن ودمع سائل

ولعلاء الدين الحلّي:

إنّي ليقلقني التلهّفُ والأسى ... إذْ لم أكنْ بالطفّ من شهداكِ
لأقيك من حرّ السيوف بمهجتي ... وأكونَ إذ عزَّ الفداءُ فداكِ
ولَئِنْ تطاولَ بُعدُ حينك بيننا ... حينٌ ولم أكُ مسعدًا سعداكِ
فلأبكينّكِ ما استطعتُ بخاطرٍ ... تحكي غرائبه غروبَ مداكِ
وبمقولٍ ذرب اللسانِ أشدّ من ... جُندٍ مجنّدةٍ على أعداكِ[1]

وللشيخ يوسف أبو ذيب القطيفي (ت ـ 1200هـ):

يا سيّد الشهداء إنّي والذي ... رفع السماءَ وزانها بالأنجمِ
لو كنتُ شاهد يومَ مصرعكَ الذي ... فضّ الحشاشةَ بالمصاب الأعظمِ
لأسلتُ نفسي فوقَ أطراف الظُّبى ... سيلان دمعي فيكَ يا بنَ الأكرمِ[2]

وللشيخ عبدالحسين أبو ذيب القطيفي (ت 1151هـ):

يا بن العواتك والسادات من مضر ... والمقمحي الخيل عدنانا وقحطانا
والشارفات على هام العلى شرفًا ... عن شيبة الحمد والمحمود عمرانا
لو كنتُ أسمعُ يوم الطفّ داعية ... تدعو أجيبوا لداعي الحقّ سلطانا
لقدتها كالسعالي في الوغى انتعلت ... من مفرق القوم هامات وتيجانا
..لكن تأخرت الأيام بي فمضى ... منّي المُنى ظفرًا والمجد حسبانا
فبتُّ أوقرُ سمع الثاكلات بما ... يشجي وأخطبُ للباكين آذانا[3]

ولعلاء الدين الحلي أيضًا:

---

(1) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 442. وله أيضًا:

فإنْ فاتني إدراك يومك سيدي ... وأخّرني عن نصر جيلكَ جيلُ
فلي فيك أبكارٌ لوفق جناسها ... أصولٌ بها للشامتين نُصولُ
لها رقّةُ المحزونِ فيكَ وخطبها ... جسيمٌ على أهل النفاقِ مهولُ

الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 459.

(2) جواد شبر، مصدر سابق،ص 5، ص 344.

(3) علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف**، ص 30. وللشيخ أبي البحر الخطي:

=

ولــقــد وددتُ بــان أراكَ وقــد قلّ الـنـصـيرُ وفـاتـكَ الـنـصـرُ
حـتـى أكـونَ لـكَ الـفـداء كـمـا كـرمًـا فـداكَ بـنـفـسـه (الـحُـرُّ)
ولـئـن تـفـاوتَ بـيـنـنـا زمـنٌ عـن نـصـركـم وتـقـادم الـعـصـرُ
فـلأبـكـيـنـكَ مـا حـيـيـتُ أسـىً حـتـى يـواري أعـظـمـي الـقـبـرُ[1]

ولأبي القاسم الصنوبري (ت ـ 324هـ) في فداء دماء كربلاء المهراقة:

تلك الدما لو أنها توقى إذن كانت دماء العالمين تقيها
لو أنّ منها قطرة تفدى إذن كنّا بنا وبغيرنا نفديها
إن الذين بغوا إراقتها بغوا مشؤومة العقبى على باغيها[2]

[و] أنصار الحسين: شجاعة ورثاء

في الشعر الشيعي القديم كان التركيز في الرثاء على الحسين، فلا

= لعمرُ أبي الخطيّ إن عزّ نصركم عليه فلم تعزُز عليه القصائدُ
ديوان أبي البحر الخطي، مصدر سابق، جزء1، ص 282.

(1) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 430.

(2) الأميني، مصدر سابق، ج3، ص 439 ـ 440. والشيخ مغامس بن داغر الحلي يقرع سنّه حسرة أنه لم يشهد كربلاء فينصر الحسين:

بني صفوة الجبار عينايَ كلّما ذكرتم لها بالدمع تبتدران
وإنّيَ من حزني على فوت نصركم لأقرعُ سنّي حسرةً ببناني
ولكنه إنْ أخّر النصر عنكمُ ففاتَ سناني لا يفوت لساني

جواد شبر، **أدب الطف**، مصدر سابق، ج4، ص 295.

ومهيار الديلمي يتمنّى أن لو افتدى الحسين بنفسه ودمه:

فداؤك نفسي ومن لي بذا كَ لو انَّ مولىً بعبدٍ فدي
وليتَ دمي ما سقى الأرض منكَ يقوت الردى وأكون الردي
وليتَ سبقتُ فكنتُ الشهيد أمامكَ يا صاحب المشهد

ديوان مهيار الديلمي، الجزء الأول، ط1، القاهرة 1925، ص300.

وقد يكون سوء الحظّ هو الذي منع البعض من أن يكون مع الحسين. يقول الشيخ إبراهيم يحيى الطيبي:

ولو شهدتُ غداةَ الطفِّ مشهدهم بذلتُ نفسي وهذا جلّ مقدوري
ولستُ أدري أسوءُ الحظّ اقعدني عن ذلك اليوم أم عجزي وتقصيري

أسماء كثيرة ـ غير تلك المركزية في حركة كربلاء ـ تظهر في الشعر، وإذا ما ظهر أحدها فلا يسلط الشعر الضوء عليه إلاّ لمامًا، بمن في ذلك شهداء أهل بيت الحسين عليه السلام نفسه. ولكن إلى جانب الرثاء تطورت الأمور شيئًا فشيئًا، فجرى توصيف الحدث لا على أساس إظهار جانب المأساة في كربلاء فحسب، بل جانب الشجاعة والبطولة أيضًا. وقد ظهرت قفزة في تمجيد الشجاعة والبطولة إلى جانب الرثاء بصورة واضحة في شعر القرون المتأخرة، وبشكل أخص لدى شعراء القرن التاسع عشر الميلادي. ونميل إلى أن السبب يعود إلى التغيير الراديكالي في الديمغرافيا الشيعية العراقية حيث تحولت أكثرية العشائر إلى التشيّع، والعشائر بطبعها غداة تحوّلها العقدي لا تميل إلى جانب المأساة والبكاء بقدر ما تميل إلى جوانب الشجاعة، وقد اقتحمت ـ فيما يبدو ـ ثقافة القبيلة التشيّع، فأثرت فيه في جوانب عديدة، قد يكون تمجيد الشجاعة ـ خصوصًا بالنسبة إلى العباس ـ واحدًا منها.

لنأخذ الموضوع حسب التدرّج المعتاد في الشعر الطقوسي. فعادةً ما يكون الحديث عن أصحاب الحسين قبل الحسين نفسه في مجالس العزاء، فالأنصار وأهل بيت الحسين، كانوا طليعة الشهداء، ولم يُقتل الحسين إلا بعد أن رآهم ـ الواحد تلو الآخر ـ صرعى وبعضهم بلا رأس: (الحر بين يزيد الرياحي، حبيب بن مظاهر، مسلم بن عوسجة، زهير بن القين، برير، علي الأكبر، العبّاس، وغيرهم). لكن أنصار الحسين الذين دافعوا عنه وعن حريمه ونسائه، أبدوا بسالة منقطعة النظير قبل أن يُصرعوا. ولذا باتت الإشادة بشجاعتهم تسبق رثاءهم، كما هي حال الحسين.

(1) ليلة المصرع: في السيرة الطقوسية لعاشوراء يجري التذكير بما قاله المؤرخون، من أن الحسين وأنصاره باتوا ليلة عاشوراء، يصلون ويتضرعون إلى الله ويستغفرونه ويدعونه، وكان لهم دويّ كدوي النحل، ما بين راكع وساجد وقارئ للقرآن. هذه اللقطة التاريخية يصورها السيد حيدر الحلي بصورة رائعة، ويقارن بين ليل أنصار الحسين ليلة العاشر من المحرم وبين نهاره:

سِمَةُ العبيدِ من الخشوعِ عليهمُ لله إنْ ضمّتهمُ الأسحارُ

وإذا ترجّلتِ الضحى شَهدتْ لهم بيضُ القواضبِ أنّهم أحرارُ[1]

ومثله للشيخ حسن بن راشد الحلي في الربط بين محراب العبادة وساحة الحرب:

قومٌ إذا الليلُ أرخى سترَه انتصبوا في طاعةِ الله من داعٍ ومبتهلِ
حتى إذا استعرَت نارُ الوغى قذفوا نفوسهم في مهاوي تلكم الشعلِ

(2) **المعركة**: في شجاعة أنصار الحسين نقرأ أفضل ما نقرأ للسيد حيدر الحلّي في مقطوعاته المتعددة.. يقول:

أيُّ يومٍ رعبًا به رجَفَ الدهرُ إلى أن منه اصطفقنَ الضلوعُ
أيُّ يومٍ بشفرة البغي فيه عادَ أنفُ الإسلامِ وهو جديعُ
يوم أرسى ثقلُ النبي على الحتفِ وخفَّتْ بالراسيات صُدوعُ
يوم صكّتْ بالطفِّ هاشمُ وجهَ الموتِ فالموتُ من لقاها مَروعُ
بسيوفٍ في الحربِ صلّتْ، فلشو س سجودٌ مِنْ حولِها وركوعُ
وقَفَتْ موقفًا تضيَّفتِ الطيرَ قِراهُ فجُثَّمٌ ووقوعُ
موقفٌ لا البصيرُ فيه بصيرٌ لاندهاشٍ ولا السميعُ سميعُ
فلَشَمسُ النهارِ فيهِ مَغيْبٌ ولَشَمسُ الحديدِ فيه طلوعُ[2]

وفي مقطوعة أخرى يصف شجاعة الهاشميين في كربلاء:

هم قابلوا في نصر مَدرَة هاشمٍ أُميّةَ لمّا آزرتها القبائلُ
وأجروا بأرض الغاضريّة أبحرًا من الدمّ لم تبصر لهنّ سواحلُ
بيومٍ كيوم الحشر والحشرُ دونهُ أواخرُهُ مرهوبةٌ والأوائلُ
مناجيبُ غُلبٍ من ذؤابةِ هاشمٍ وآسادُ حربٍ غابُهنَّ الذوابلُ
إذا صارخُ الهيجا دهاهم تلملمتْ لهم فوقَ آفاقِ السماءِ جحافلُ
وإنْ غيّمتْ بالنقعْ شمّت بوارقًا لهم غربُها بالموتِ والدّم هاطلُ
وللضارباتِ الساغبات بروقها قناهم بمستنِّ النزال كوافلُ

---

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 84.
(2) المصدر السابق، ج1، ص 86.

وفي أكبُدِ الأبطالِ تُغرسُ سمرهم ومنْ دمها خُرصانهنَّ نواهلُ[1]

ومن روائع السيد جعفر الحلّي، مما يلقى وأمثاله على منابر عاشوراء:

عَلَويّونَ والشجاعةُ فيهم ورثتها آباؤهم والجدودُ
وأقاموا قيامةَ الحربِ حتى حَسِبَ الحاضرون جاء الوعيدُ
يشرعونَ الرماحَ وهي ظوامٍ ما لها في سوى الصدور ورودُ
وظُباهم بيضُ الخدودِ ولكن زانها من دمِ الطلى توريدُ
ما نضوها بيضُ المضارب إلاّ صبغوها بما حباها الوريدُ
كم ينابيعُ مِنْ دمٍ فجّروها فارتوى عاطشٌ وأورقَ عُودُ
قُضبٌ فلّت الحدودَ وعادت جددًا ما فُللنَ منها الحدودُ
لستُ أدري من أينَ صِيغَ شباها أكذا يقطعُ الحديدَ حديدُ؟[2]

(1) ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 98.

(2) ومنها:

موقفٌ منهُ رُجّت الأرضُ رَجًّا والجبالُ اضطربنَ فهي تميدُ
وسكنّ الرياح خوفًا ولولا نَفَس الخيل ما خفقنَ البنودُ
فركودُ الأحلامِ فيهنَّ طيشٌ وعروقُ الحياة فيها ركودُ
لا خَبَتْ مُرهفاتُ آلِ عليٍّ فهيَ النارُ والأعادي وَقودُ
عقدوا بينها وبين المنايا ودعوا ها هنا تُوفّى العقودُ
ملأوا بالعدا جهنّمَ حتى قنعت ما تقول هل لي مزيدُ
ومذ الله جلَّ نادى هلموا وهمُ المسرعونَ مهما نودوا
نزلوا عن خيولهم للمنايا وقصارى هذا النزول صعودُ

ويواصل على لسان الهاشميين:

ما عشقنا غير الوغى وهي تدري أنّها سلوةٌ لنا لا الخودُ
لو ترانا بالحرب نلتفُّ بالسُّـ ـمرِ عناقًا كأنهنّ قدودُ
ونحيي البيض الصقال بلثمٍ فكأنّ الحدودَ فيها خدودُ
وإذا قرّت الملاحمُ قلنا يا منى القلب طالَ منك الصدودُ
نحشرُ الخيل كالوحوش ولكن خلفها الطيرُ سائقٌ وشهيدُ
كيف لم تقفها الطيور وفيها كل يومٍ لهنّ نحرٌ وعيدُ
كل ململمة إذا ما ارجحنّت جلّلتها بوارقٌ ورعودُ =

ومن روائع السيد رضا الهندي في شجاعة أنصار الحسين وأهل بيته يوم كربلاء، ما ينشده الخطباء:

أُسْدٌ قد اتخذوا الصوارمَ حليةً وتسربلوا حلقَ الدروعِ ثيابا
تخذت عيونهمُ القساطلَ كحلها وأكفُّهم فيض النحورِ خِضابا
يتمايلون كأنّما غنّى لهم وقعُ الظُّبى وسقاهمُ أكوابا
برقت سيوفهم فأمطرت الطُّلى بدمائها والنقعُ ثار سحابا
وكأنّهم مستقبلون كواعبًا مستقبلين أسنَّة وكعابا
وجدوا الردى من دون آل محمد عذبًا وبعدهمُ الحياة عذابا[1]

وللشيخ كاظم الأزري في شجاعة أنصار الحسين:

ما أبرَقت في الوغى يومًا سيوفهم إلاّ وفاضَ سحابُ الهام بالمطرِ
يسطو بكلّ هلالٍ كل بدر دجى بجنح ليلٍ من الهيجاء مُعتكرِ
همُ الأسودُ ولكن الوغى أجم ولا مخالب غير البيض والسمرِ
ثاروا فلولا قضاء الله يمسكهم لم يتركوا لبني سفيان من أثَرِ
أبدوا وقائعَ تُنسي ذكرَ غيرهمُ والوخزُ بالسُّمرِ يُنسي الوخزَ بالأبرِ[2]

ولحسن محمد التاروتي (ت ـ 1250هـ):

ورأوا طوالَ السُّمرِ حينَ تبوّأتْ عطفًا فظنّوها الحسان الأكعُبا
عشقوا القصارَ البيض لمّا شاهدوا بدمِ الفوارسِ خدّهنَّ مُخضَّبا
حفظوا ذِمامَ محمدٍ إذ لم يروا عن آله يوم الحفيظةِ مذهبا[3]

وللشيخ يوسف أبو ذيب:

يُعبّي بقلبٍ ثابت الجأش جيشه لخوضِ عُبابٍ شَبَّ فيه ضرامُ

= **غررٌ في خيولنا واضحات كنجومٍ يلوحُ فيها السّعودُ**
ولنا في الطفوفِ أعظم يومٍ هو للحشرِ ذكرهُ مشهودُ
انظر كامل القصيدة في **ديوان السيد جعفر الحلي**، مصدر سابق، ص 143 ـ 146.

(1) **ديوان السيد رضا الهندي**، مصدر سابق، ص 41 ـ 43.
(2) **ديوان شيخ كاظم الأزري**، مصدر سابق، ص 102.
(3) جواد شبر، المصدر السابق، ج6، ص 316.

ويرمي بهم زجّ المغاوير غارةً كما زجّ من عوجِ القِسيِّ سهامُ
فما برحوا كالأُسد في حومةِ الوغى لها اليزنيّات الرماح أجامُ
الى أن تداعوا بالعوالي وشيّدت لهم بالعوالي أربعٌ ومُقامُ[1]

(3) **الاستشهاد**: من أمثلة الرثاء لأنصار الحسين ووصف استشهادهم، ما أجاده الشيخ صالح الكوّاز، في قصيدة يرددها الخطباء ويحفظ أبياتها الجمهور:

خَضَبوا وما شابوا وكان خِضابُهم بِدَمٍ من الأوداجِ لا الحِنّاءِ
تلكَ الوجوهُ المشرقاتُ كأنّها الأقمارُ تسبحُ في غديرِ دماءِ
رَقَدوا وما مرّت بهم سِنَةُ الكَرى وغَفَتْ جُفونهمُ بلا إغفاءِ
متوسّدينَ من الصعيدِ صخورَه متمهدينَ حرارةَ الرمضاءِ
مدّثرينَ بكربلا سلب القنا متزملينَ على الرُّبى بدماءِ
أطفالُهم بلغوا الحلومَ بقربهم شوقًا إلى الهيجاءِ لا الحسناءِ

وللشريف الرضي في قتلى كربلاء، قصيدة يجري على ألحانها الحزينة اللطم في دوائر التعزية:

وضيوفٌ لفلاةٍ قَفْرَةٍ نَزَلوا فيها على غيرِ قِرى
لم يذوقوا الماءَ حتى اجتمعوا بحدى السيفِ على وردِ الردى
تكسِفُ الشمسُ شُموسًا منهمُ لا تدانتها ضياء وعُلا
وتنوشُ الوحشُ من أجسادِهم أرجل السّبقِ وأيمان الندى
ووجوهًا كالمصابيحِ فمِنْ قَمَرٍ غَابَ ونجمٍ قد هوى
غيّرَتهُنَّ الليالي وغَدَا جاير الحُكم عليهنّ البلا[2]

---

(1) علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف**، ج1، ص 36.

(2) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 33.

وللحسن بن راشد الحلّي (ت ـ 841هـ):

فلمّا دعاهم ربُهم للقائه أجابوا وفي بذلِ النفوس تنافسوا
وقد فوّقت أيدي الحوادث نحوهم سهامَ ردىً لم ينجُ منهنّ تارسُ
فاضحوا بارض الطفّ صرعى لحومهم تمزّقها طلسُ الذئاب اللغاوس
وأكفانهم نسج الرياح وغُسلُهم من الدم ما مجّت نحورٌ قوالس

ومن رثاء السيد جعفر الحلي لقتلى كربلاء:

ثاوينَ قد زَهَت الرُّبى بدمائهم ... فكأنها نوّارها الممطورُ
رَقَدوا وقد سقوا الثرى فكأنهم ... نُدمانُ شربٍ والدماء خمورُ
فَزَهَت بهم تلك العراص كأنما ... فيها ركَدَنَ أهلّة وبدورُ
عارينَ طرّزت الدماءُ عليهم ... حُمرَ البرودِ كأنهنّ حريرُ[1]

ومن روائع الشيخ حمادي الكواز:

ومقوّضين تحمّلوا وعلى ... مسراهم المعروف مرتحلُ
ركبوا إلى العزّ الردى وحدا ... للموت فيهم سايقٌ عَجِلُ
وبهم ترامت للعلى شرفًا ... ابلُ المنايا السود لا الابلُ
نزلوا بأكنافِ الطفوفِ ضحىً ... والى الجِنانِ عشيّةً رحلوا
بأماجدٍ من دونهم وقفوا ... وبحُبّهِمُ أرواحَهم بَذَلوا
وعلى الظما وردوا بأفئدةٍ ... حرّى كأنّ لها الظُّبى نهلُ
في موكبٍ تكبو الأسودُ به ... ويزلُّ من زلزاله الجَبَلُ
فاضَ النجيعُ وخيلهم سفنٌ ... وحمى الوطيسُ وسمرُهم ظللُ
وعجاجةٌ كالليلِ يصدعُها ... من قُضبهم ووجوههم شعلُ
حتى إذا رامت بقاءهم الـ ... دنيا ورامَ نداهم الأجَلُ
بخلوا على الدنيا بأنفسهم ... وعلى الردى جادوا بما بخلوا[2]

---

(1) ديوان السيد جعفر الحلي، مصدر سابق، ص 224 ـ 225.

(2) وللسيد رضا الهندي قصيدة يمتزج فيها الرثاء بالشجاعة، لها نصيب وافر من الاهتمام في أيام عاشوراء، يقول فيها:

بأبي مَن شروا لقاءَ حسينٍ ... بفراقِ النفوسِ والأرواحِ
وقفوا يدرأون سُمرَ العوالي ... عنه والنبل وقفة الأشباحِ
فئةٌ إن تعاورَ النقع ليلاً ... اطلعوا في سماه شهب الرماح
وإذا غنّت السيوفُ وطافت ... أكؤسُ الموتِ وانتشى كلُّ صاحِ
باعدوا بين قربهم والمواضي ... وجسوم الأعداء والأرواحِ
أدركوا بالحسين أكبر عيدٍ ... فغدوا في مِنى الطفوفِ أضاحي

ديوان السيد رضا الهندي، مصدر سابق، ص 53 - 54.

[ز] في شجاعة الحسين ومصرعه

يحتلُّ شعر التمجيد بشجاعة الحسين مساحة كبيرة في طقوس عاشوراء (وبالتحديد لدى شعراء القرن التاسع عشر الميلادي فصاعدًا)، وإن لم يكن جانب الشجاعة موازيًا لمأسوية مصرعه عليه السلام. ولربما يكون صحيحًا، أن الأساطير التي نُسجت حول عدد من قتلهم الحسين أو العباس قد اختلقت أو تمت المبالغة فيها في تلك الفترة بالذات، حيث لا يلحظ مثل تلك المبالغات حتى في الشعر القديم، وإن كانت تتوضّح الكثير من عناصرها في الشعر المتأخر. لا شك أن الحسين كان شجاعًا، ولا شك أيضًا أن جانب الشجاعة كان مهملًا إلى حد كبير في الثقافة كما في التراث الشيعي القديم، حيث اكتفى الأقدمون بسرد جوانب الآلام والمعاناة والمأساة فحسب. لكن المبالغة في عدد من أحصاهم سيف الحسين وأخيه العباس وابنه علي الأكبر مسألة ليست قديمة، وقد نقدها بعض الباحثين. من صور المبالغة في شجاعة الحسين (للسيد جواد الهندي/ 1270 ـ 1333هـ):

فغدا يحصدُ الرؤوسَ ويؤتي سيفَه حقَّهُ بيوم حصادِ
كادَ أن يُهلك البريةَ لولا أن دعاةُ الإله في خير نادي[1]

وللشيخ إبراهيم بن نشرة البحراني (ت ـ بعد 1259هـ):

قد جَلَّ بأسُ ابن النبيِّ لدى الوغى عن أن يحيطَ به فمُ المتكلِّمِ
إذْ هدَّ ركنَهُمُ بكلّ مُهنّدٍ وأقامَ مائلَهم بكلِّ مُقوّمِ
ينحو العِدا فتفرُّ عنه كأنهم حُمرٌ تَنافَر عن زئير الضيغمِ
ويسلُّ أبيضَ في الهياج كأنه صِلٌّ تلوّى في يمينِ غشمشمِ
قد كادَ يفني جَمْعَهم لولا الذي قد خَطَّ في لوحِ القضاء المُحكمِ[2]

وتضخمت أسطورة شجاعة العبّاس في القرن التاسع عشر الميلادي

---

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج8، ص 266.
(2) وتنسب الأبيات أيضًا إلى الشيخ ابراهيم قفطان (1199هـ ـ 1279هـ). انظر: جواد شبر، ج7، ص 122.

لتنافس بل تتغلّب على شجاعة الحسين عليه السلام نفسه. ومن أوضح صور المبالغة التي ظهرت في شعر تلك الفترة، بل إن من أهم القصائد التي قيلت في العباس، والتي لا بدّ أن تقرأ في عاشوراء (ليلة السابع منه) قول الشاعر الفذّ السيد جعفر الحلّي:

قَسَمًا بصارمِهِ الصقيل وإنني — في غير صاعقةِ السما لا أقسمُ
لولا القضا لمحا الوجودَ بسيفه — والله يقضي ما يشاءُ ويحكمُ
حَسمت يديهِ المرهفاتُ وأنه — وحسامه من حدهنّ لأحسمُ
فغدا يهيمُ بأن يصولَ فلم يطق — كالليثِ إذ أطرافه تتقلّمُ
أمِنَ الردى من كان يحذر بطشه — أمن البغاث إذا أصيبَ القشعمُ
وقَعَ العذابُ على جيوشِ أميّةٍ — من باسلٍ هو في الوقائع معلمُ
ماراعهم إلا تقحّم ضيغمٍ — غيرانَ يعجمُ لفظه ويدمدمُ[1]

(1) **شجاعة الحسين في الميدان:** من أعظم روائع السيد جعفر الحلي ما قاله في شجاعة الحسين:

فنضا ابنُ أحمدَ صارمًا ما سلّهُ — إلاّ وسلنَ من الدماء بحورُ
فكأنّ عزرائيل خطَّ فرنده — وبه أحاديث الحمام سطورُ
دارت حماليقُ الكماةِ لخوفه — فيدورُ شخصُ الموتِ حيثُ يدورُ
واستيقن القومُ البوارَ كأنّ إسـ — رافيلَ جاء وفي يديه الصورُ
فهوى عليهم مثل صاعقة السما — فالرّوسُ تسقطُ والنفوس تطيرُ
لم تثنِ عامله المسدّد جُنّةٌ — كالموتِ لم يحجزه يومًا سورُ
شاكي السلاح لدى ابن حيدرَ أعزلٌ — واللابسُ الدرعَ الدّلاصَ حسيرُ
غيرانَ ينفضُ لبدتيهِ كأنهُ — أَسَدٌ بآجامِ الرماح هصورُ
ولصوته زجرُ الرعودِ تطيرُ بالـ — ألبابِ دمدمةٌ له وهديرُ
قد طاح قلبُ الجيش خِيفةَ بأسه — وانهاض منه جناحه المكسورُ[2]

---

(1) انظر كامل القصيدة المطولة في: **ديوان السيد جعفر الحلي**، مصدر سابق، ص 396 ـ 399.

(2) المصدر السابق، ص 223.

ومن روائع السيد حيدر الحلّي، مما يتردد على منابر عاشوراء:

سدَّ فيهم ثغرَ المنيّةِ شهمٌ لثنايا الثغرِ المخوفِ طلوعُ
وله الطِرفُ حيثُ سارَ أنيسٌ وله السيفُ حيثُ باتَ ضجيعُ
لم يَقفْ موقفًا من الحزمِ إلاّ وبهِ سِنُّ غيرهِ المقروعُ
طَمَعَتْ أنْ تسومَهُ القومُ خسفًا وأبى اللهُ والحسامُ الصنيعُ
كيف يلوي على الدنيّةِ جِيْدًا لسوى اللهِ ما لواهُ الخضوعُ
ولديه جاشٌ أرَدُّ من الدرعِ لظماءِ القنا وهنَّ شُروعُ
وبه يرجعُ الحفاظُ لصدرٍ ضاقتِ الأرضُ وهيَ فيهِ تضيعُ
فأبى أن يعيشَ إلاّ عزيزًا أو تجلّى الكفاحُ وهو صريعُ
فتلقّى الجموعَ فردًا ولكنْ كلّ عضوٍ في الروعِ منه جموعُ
رُمحهُ من بَنانهِ وكأن مِنْ عزمِهِ حدُّ سيفه مطبوعُ
زوّجَ السيفَ بالنفوسِ ولكنْ مهرُها الموتُ والخضابُ النجيعُ[1]

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 87. واضحٌ أن السيد حيدر الحلي لا يطيق تقديم الحسين بدون شجاعة قبل الرثاء فهما ممتزجان عنده في كثير من المواضع، يصعب الفصل بينهما:

ثوى اليومَ أحماها عن الضيمِ جانبًا وأصدقها عند الحفيظةِ مَخبَرا
وأطعمُها للوحش من جُثثِ العدا وأخضبُها للطير ظِفرًا ومنسرا
قضى بعد ما ردَّ السيوفَ على القنا ومُرهَفُهُ فيها وفي الموتِ أثّرا
وماتَ كريمَ العهدِ عند شبا القنا يُواريهِ منها ما عليه تكسَّرا
فإنْ يُمسِ مغبرَّ الجبين فطالما ضُحى الحرب في وجه الكتيبةِ غبّرا
وإن يقضِ ظمآنًا تفطّر قلبُهُ فقد راعَ قلبَ الموت حتى تفطّرا
وألقحها شعواءَ تشقى بها العِدا ولُود المنايا تُرضعُ الحتفَ مُفْقرا
تعثّرَ حتى ماتَ في الهام حدُّهُ وقائمهُ في كفّهِ ما تعثّرا
كأنّ أخاه السيف أُعطيَ صبرَهُ فلم يبرح الهيجاءَ حتى تكسّرا

انظر: **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 79 ـ 80.

وأخيرًا يصف السيد حيدر الحلّي معركة الطف ليظهر شجاعة الحسين:

يلقى الكتيبةَ مفردًا فتفرُّ داميةَ الجراحِ
وإذا دعوا: «حيذي حياد» دعا بحيَّ على الكفاحِ
وبهامها اعتصمت مخا فةَ بأسِهِ بيضُ الصِّفاحِ =

وللشيخ صالح بن العرندس الحلّي (ت ـ 840هـ):

حـامَت عـلـيـه لـلـجِـمـامِ كـواسـرٌ ظَمئت فاشرَبَها الجِمامُ دمَ الطلى
أمسَت بهم سُمرُ الرماح وزرقها حُمرًا وشُهبُ الخيلِ دهمًا جُفّلا
عَقَدَت سنابكُ صافناتِ خيوله من فوق هامات الفوارس قسطلا
ودَجَت عجاجته ومدَّ سواده حتى أعاد الصبحَ ليلاً أليلا
وكأنّما لَمْعُ الصوارمِ تحته بَرقٌ تألّقَ في غمامٍ فانجلى
فرسٌ حوافرُه بغير جماجمِ الفر سانِ في يوم الوغى لن تنعلا
أضحى بمبيضّ الصباح محجّلاً وغدا بمسودّ الظلامِ مُسربلا
فكأنّه وجواده وحسامه يوم الكفاح لمن أراد تمثّلا
شمسٌ على الفلكِ المدار بكفّه قمرٌ منازله الجماجم منزلا[1]

ولعلاء الدين الحلّي أكثر من مقطوعة حول شجاعة الحسين، منها:

له الخِطُّ كوبٌ والجماجمُ أكؤسٌ لديهِ وآذيّ الدماء شمولُ
يرى الموتَ لا يخشاهُ والنّبلُ واقعٌ ولا يختشي وقع النبالِ نبيلُ
صؤولٌ إذا كرَّ الكميُّ مناجزٌ بليغٌ إذا فاهَ البليغُ قؤولُ
له من عليٍّ في الخطوبِ شجاعة ومن أحمدٍ عند الخطابةِ قيلُ
كفاه علوًّا في البريّةِ انّهُ لأحمدَ والطُّهرِ البتولِ سليلُ
فما كلُّ جدٍّ في الرجالِ محمدٌ ولا كلّ أمٍ في النساءِ بَتولُ[2]

= وتستّرتْ منه حياءً في الحشا سُمرُ الرّماحِ
مازال يوردُ رمحَهُ في القلبِ منها والجناح
وحسامُهُ في الله يَسفحُ من دماءِ بني السّفاحِ
ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 68.

(1) الأميني، مصدر سابق، ج 7، ص 18 ـ 20.

(2) انظر: الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 457.

ولعلاء الدين الحلي أيضًا:

وتسارعوا لقتالهِ زُمرًا ما لا يَحيطُ بعدّهِ حَصْرُ
طافوا باروعَ في عرينته يحمي النزيلَ ويامنُ الثغرُ
جيشٌ لهام يوم معركةٍ وليوم سلمٍ واحدٌ وِترُ =

وللشيخ علي كاشف الغطاء (ت ـ 1253هـ) في شجاعة الحسين:

إذا ركعَ الهنديُّ يومًا بكفِّهِ   لدى الحربِ فالهامات منه سواجدُ
يلوحُ الردى في شفرتيه كأنه   شهابٌ هوى لما تطرّقَ ماردُ
وإن ظمأَ الخطيُّ بلَّ أوامهُ   لدى الرّوعِ مِنْ دَمِّ الطلى فهو واردُ[1]

= فكأنهم سربٌ قد اجتمعت   إلفًا فبدَّدَ شملَها صَقرُ
أو حاذر ذو لبدة وَجمتْ   لهجومه في مرتعٍ عَفرُ
الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 428.
وله أيضًا:
فما مرَّ ذو بأسٍ إلى مُرِّ باسه   على مَهَلٍ إلاّ وانتَ عَجولُ
كأنّ الأعادي حينَ صلتَ مبارزًا   كثيبٌ ذَرتهُ الريحُ وهو مهيلُ
وما نَهَلَ الخِطيُّ منكَ ولا الظُّبى   ولا علّ إلاّ وهو منكَ عليلُ
الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 458.

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج 6، ص327.
وللسيد محمد جواد العاملي (1160 ـ 1226هـ):
لكَ اللهُ تستبقي وتردي جحافلاً   كأنّكَ في الأعمارِ قاضٍ وحاكمُ
لكَ اللهُ مكثورًا أَضَرَّ به الظما   ولا وِردَ إلا المرهفات الصوارمُ
فللسُّمرِ في الجنبين منه مشارعٌ   وللنبلِ في الجنبين منه مطاعمُ
وفي الجسمِ منه للنصولِ مدارعٌ   وفي الهامِ منهُ للمواضي عمائمُ
ولعلاء الدين الحلي واصفًا قتل الحسين:
أردوهُ منعفرًا تمجُّ دمًا   منه الظُّبى والذُّبلُ السُّمرُ
تطأُ الخيولُ إهابه وعلى الـ   خدِّ التريب لوطيها أثرُ
ظامٍ يبلُّ أوامَ غُلَّتهِ   ريًّا يفيضُ نجيعه النّحرُ
بأبي الذي أكفانه نُسِجَت   من عثيرٍ وحَنوطهُ عفرُ
ومُغَسَّلاً بدمِ الوريدِ فلا   ماءٌ أُعِدَّ له ولا سِدْرُ
الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 428.
وأيضًا لعلاء الدين الحلّي مقطوعة تصف الوضع بعد قتل الحسين:
وغصنًا يروقُ الناظرينَ نضارةً   تَغَشّاهُ بعدَ الاخضرارِ ذُبولُ
وربعًا يميرُ الوافدين ربيعُهُ   تَعاهدَهُ غبُّ العهاد محولُ
وعَضْبًا رماهُ الدهرُ في دار غُربةٍ   وفي غربه للمرهفات فلولُ
وضرغامُ غيلٍ غِيلَ مِنْ دون عرسهِ   ومخلبهُ ماضي الغرارِ صقيلُ
فلم أرَ دون الخِدْرِ قبلكَ خادرًا   لهُ بين أشراكِ الضباعِ حصولُ =

(2) رثاؤه بعد استشهاده: هناك آلاف القصائد الرثائية في الإمام الحسين، وفي الطقوس هناك شهرة لبعض القصائد، من بينها:

مرثية دعبل الخزاعي في القرن الثاني الهجري:

أفاطمُ لو خِلْتِ الحسينَ مجدّلا — وقد ماتَ عطشانًا بشطِّ فُراتِ
إذًا لَلَطَمتِ الخدَّ فاطمُ عندهُ — وأجريتِ دمعَ العين في الوجناتِ
أفاطمُ قومي يا ابنةَ الخيرِ واندبي — نجومَ سماواتٍ بأرضِ فلاةِ

الى أن يقول:

فامّا الممضّاتُ التي لستُ بالغًا — مبالغها مني بكنهِ صفاتِ
قبورٌ ببطنِ النهر من جنبِ كربلا — معرّسهم منها بشطّ فراتِ
توفوا عطاشى بالفراتِ فليتني — توفيتُ فيهم قبلَ حين وفاتي
إلى الله أشكو لوعةً عند ذكرهم — سقتني بكاسِ الثّكلِ والفَظَعَاتِ[1]

وهناك مراثي الشريف الرضي في القرن الرابع الهجري:

يا قتيلاً قوّضَ الدّهرُ به — عمدَ الدين وأعلام الهدى
قتلوه بعدَ عِلمٍ منهمُ — أنّهُ خامسُ أصحابِ الكسا
وصريعًا عالجَ الموتَ بلا — شدّ لحيين ولا مدٍّ ردا
غسّلوهُ بدمِ الطعنِ وما — كفّنوهُ غيرَ بوغاء الثرى
مُرهقًا يدعو ولا غوثٌ له — بأبٍ بَرٍّ وجدٍّ مصطفى[2]

وللشريف الرضي أيضًا:

يا غريبَ الديار صبري غريبٌ — وقتيلَ الأعداء نومي قتيلُ
بي نزاع يطغى إليكَ وشوقٌ — وغرامٌ وزفرةٌ وعويلُ

= **أُصبتَ فلا ثوبُ المآثرِ صَيِّبٌ — ولا في ظلالِ المكرُماتِ مقيلُ**
ولا الجودُ موجودٌ ولا ذو حَمِيَّةٍ — سواكَ فيحمى في حماه نزيلُ
ولا صافحت منكَ الصفاحُ محاسنًا — ولا كادَ حُسنُ الحال منكَ يحولُ
ولا تَرِبَتْ منكَ الترائبُ في البلا — ولا غالها في القبر منكَ مغيلُ

الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 458.

(1) **شعر دعبل الخزاعي**، مصدر سابق، ص 303 - 305.

(2) **ديوان الشريف الرضي**، ج1، مصدر سابق، ص 34.

ليتَ أني ضجيع قبركَ أو أن ثراه بمدمعي مطلولُ[1]

ومراثي القرن التاسع عشر الميلادي (الثالث عشر الهجري) حازت المكانة الأولى في شعر الطقوس، خصوصًا مرثيات السيد حيدر الحلي، وجعفر الحلي، ورضا الهندي، وعبدالحسين شكر، وحمادي الكواز، وعبدالحسين الأعسم وأمثالهم من شعراء الشيعة في مناطق أخرى غير العراق.

من رثائيات السيد جعفر الحلي:

بأبي القتيل وغُسلُه علقُ الدِّما وعليهِ مِنْ أرجِ الثنا كافورُ

(1) ديوان الشريف الرضي، ج2، بمعرفة محمد بن سليم اللبابيدي، المطبعة الأدبية، بيروت 1309، ص660. ومنها:

يا حُسامًا فَلّت مضاربَه الها مُ وقد فَلّهُ الحُسامُ الصقيلُ
يا جوادًا أدمى الجوادَ منَ الطعـ نِ وولّى ونحرُهُ مبلولُ
حُجُلُ الخيلِ من دماءِ الأعادي يوم يبدو طعنٌ وتخفى حجولُ
يوم طاحت أيدي السوابقِ في النـ قعِ وفاضَ الونى وغاضَ الصهيلُ
أتُراني أعير وجهيَ صونًا وعلى وجهِهِ تجولُ الخيولُ
أتراني ألذُّ ماءً ولمّا يُروَ من مُهجةِ الإمامِ الغليلُ
قَبّلَتهُ الرماحُ وانتضلت فيـ ه المنايا وعانقتهُ النُّصولُ

الديوان، ج2، ص 659. ومما جاء في مقدمتها:

كلُّ باكٍ يبكي عليه وإنْ طا لَ بقاء والثاكلُ المثكولُ
والأماني حسرة وعناءٌ للذي ظنّ انها تعليلُ
ما يبالي الحِمامُ أينَ ترقّى بعد ما غالت ابنَ فاطمَ غولُ
أيُّ يومٍ أدمى المدامع فيه حادثٌ رائعٌ وخطبٌ جليلُ
يومُ عاشورا الذي لا أعانَ الـ صحبُ فيهِ ولا أجارَ القبيلُ
يا ابن بنتِ الرسول ضيّعت العهـ دَ رجالٌ والحافظونَ قليلُ
ما أطاعوا النبيَّ فيكَ وقد مـ الت بأرماحهم إليكَ الذحولُ
وأحالوا على المقادير في حر بكَ لو أنّ عذرهم مقبولُ
واستقالوا من بعد ما أجلبوا فيـ ها الآن أيّها المستقيلُ
إنّ أمرًا قنّعت من دونه السيـ ف لمن حازه لمرعىً وبيلُ

المصدر، ج2، ص 658 ـ 659.

جواد شبر، **أدب الطف**، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 214 ـ 215.

ظمآن يعتلجُ الغليلُ بصدرهِ وتبلُّ للخطيِّ منه صدورُ
وتحكّمت بِيضُ السيوفُ بجسمهِ ويخُ السيوفِ فحكمهنّ يَجورُ
وغَدَت تدوسُ الخيلُ منه أضالعًا سرّ النبيِّ بطيِّها مستورُ[1]

وللسيد حيدر الحلي مما يتكرر على المنابر في أيام عاشوراء:

وأصبح مُشتجرًا للرماح تحلّي الدما منه مُرّانها
عفيرًا متى عاينته الكماةُ يختطفُ الرّعبُ ألوانها
فما أجلتِ الحربُ عن مثلهِ صريعًا يجبّنُ شجعانها
تريبَ المحيّا تظنُّ السماءُ بانّ على الأرضِ كيوانها[2]

ومن روائع الشيخ يوسف أبو ذيب القطيفي (ت ـ 1200هـ):

قضى بين أطراف الأسنّةِ والظُّبى بحرّ حشًا يذكي لظاهُ أوامُ
ومِنْ حولهِ أبنا أبيهِ وصحبه كمثلِ الأضاحي غالَهنَّ حِمامُ
على الأرضِ صرعى من كهولٍ وفتيةٍ فرادى على حرِّ الصفا وتُوام
مُرمّلة الأجسادِ مثل أهلّةٍ عراهنّ من مورِ الرياح جهامُ
وتلكَ النساء الطاهرات كأنّها قطًا بين أجراعِ الطفوفِ هيامُ[3]

وللحاج هاشم الكعبي قصيدة مشهورة يصف فيها اللحظات الأخيرة لقتل الحسين، تقرأ أبياتها في الأكثر ليلة وصباح العاشر من المحرم:

إلى أن أتاهُ في الحشا سهمُ مارقٍ فخرّ فقلْ في يذبلٍ قلّ يذبلُ
وأدبرَ ينحو المحصنات حصانه يحنُّ ومن عُظم المصيبة يعولُ
فاقبلنَ ربّاتُ الحجالِ وللأسى تفاصيل لا يحصي لهنّ مفصّلُ
فواحدةٌ تحنو عليه تضمّهُ وأخرى عليه بالرداءِ تظلّلُ
وأخرى بفيضِ النّحرِ تصبغُ شعرها وأخرى لما قد نالها ليس تعقلُ
وأخرى على خوفٍ تلوذُ بجنبهِ وأخرى تفدّيهِ وأخرى تُقبّلُ

---

(1) **ديوان السيد جعفر الحلي**، مصدر سابق، ص 224.
(2) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص110.
(3) علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف**، ج1، ص 37 ـ 38.

تكفُّ الدما عنه وتهملُ مثله دموعًا فما زالت تكفُّ وتهملُ
وأخرى دهاها فادحُ الخطبِ بغتةً فاذهلها والخطبُ يدهي ويذهلُ(1)

وأخيرًا هناك قصيدة الجواهري (1899 ـ 1999م) الخالدة في رثاء الحسين التي تتربّع في مرتبة أفضل قصائد القرن العشرين على الأقل، وقد كتبت بالذهب في ضريح الإمام الحسين:

فداءً لمثواكَ مِنْ مَضجعِ تَنوَّرَ بالأبلجِ الأروعِ
بأعبقَ من نفحاتِ الجنانِ روحًا ومن مسكها أضوَعِ
ورعيًا ليومكَ يوم الطفوفِ وسُقيًا لأرضكَ مِنْ مَصرعِ
وحزنًا عليكَ بحبسِ النفوس على نهجكَ النيّر المهيعِ
وصونًا لمجدكَ مِن انْ يُذلَّ بما أنتَ تاباهُ من مبدعِ
فيا أيها الوتر في الخالدين فذًّا إلى الآن لم يشفعِ
ويا عظةَ الطامحين العظام للاهينَ عن غدهم قُنّعِ
تعاليتَ من مُفزعٍ للحتوف وبوركَ قبرُكَ من مَفزعِ
تلوذُ الدهور فمن سُجّدٍ على جانبيهِ ومن رُكّعِ

ويمضي في القصيدة فيقول:

شممتُ ثراكَ فهبَّ النسيمُ نسيمُ الكرامةِ من بلقعِ
وعفّرتُ خدّي بحيثُ استراح خدٌّ تفرّى ولم يضرعِ
وحيثُ سنابكُ خيل الطغاة جالت عليه ولم يخشعِ
كأنّ يدًا من وراءِ الضريحِ حمراءَ مبتورة الإصبعِ
تمدّ إلى عالمٍ بالخنوع والضيم ذي شرقٍ مُترعِ

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج6، ص 224 ـ 225.
الخباز البلدي (أبو بكر محمد بن أحمد بن حمدان) يرسم صورة مختلفة تمامًا لنساء الحسين بعد قتله عليه السلام، طابعها الهدوء والسكينة، يقول:
وحمائم نبّهْنَني والليلُ داجي المشرقينِ
شبّهتُهنَّ وقد بكينَ وما ذرفنَ دموعَ عينِ
بنساء آل محمدٍ لمّا بكينَ على الحسينِ

لتُبدل منه جديب الضمير بآخرَ معشوشبٍ مُمرعِ[1]

[ح] مواطن الألم

تؤكد النصوص الشعرية فيما يتعلق بالشعر المتعلق بكربلاء وطقوسها على مفردات متكررة: القتيل الظامي في حرارة الشمس اللاهبة؛ الجسد موزّع الأشلاء؛ الرأس القطيع؛ العريان مسلوب الرداء؛ الصدر أو الوجه المرضوض بحوافر الخيل، القتيل الذي غُسلُه الدماء، والقتيل (الغريب) الذي كَفَنُهُ سافي الريح والتراب؛ السبايا. هذه مفردات محدّدة تلامس العصب الحسّاس لدى الشيعة، وتثير فيهم الغصص، والتوتر الداخلي.

تشدد السيرة، سيرة كربلاء، كما الشعر المرتبط بها على الألم النفسي والجسدي الذي عاناه الإمام الحسين باعتباره تجسيدًا لمعظم مواطن الألم التي تؤرقهم. فمع أن الجميع كانوا عطاشى، هناك تأكيد خاص على عطش الحسين. ورغم أن كل رؤوس الشهداء قد قطعت بعد استشهادها، لكن رأسه حظي باهتمام أكبر، خصوصًا وأن رأسه بالذات كان عرضة

(1) ومنها:

فيابن البتولِ وحسبي بها ضمانًا على كلِّ ما أدّعي
ويابن التي لم يضع مثلها كمثلكَ حملاً ولم ترضعِ
ويابن البطينِ بلا بِطْنَةٍ ويابن الفتى الحاسرِ الأنزَعِ
ويا غصن هاشمَ لم ينفتح بأزهر منكَ ولم يفرعِ
ويا واصلاً من نشيدِ الخلودِ ختام القصيدة بالمطلَعِ
يسيرالورى بركاب الزمان من مستقيمٍ ومن أضلعِ
وأنت تسيّر ركب الخلود ما تستجد له يتبعِ
وماذا أأروع من أن يكون لحمكَ وقْفًا على المِبضَعِ
وأن تتقي دون ما ترتأي ضميركَ بالأسلِ الشرّعِ
وأن تُطعمَ الموتَ خيرَ البنين من الأكهلينَ إلى الرُّضَعِ
وخير بني الأمِّ من هاشمٍ وخير بني الأب من تُبّعِ
خيرالصحاب بخيرالصدور كانوا وقاءكَ والأدرُعِ
وقدّستُ ذكراك لم أنتحلْ ثيابَ التُّقاةِ ولم أدّعِ

للإهانة في محضر والي الكوفة عبيدالله بن زياد ثم في مجلس يزيد بن معاوية. وما ينطبق على غربة الحسين يصيب أنصاره وأهل بيته، لكن يقال دائمًا بأنه كان الأخير بين الشهداء، وكان هو دون غيره من بقي مفردًا وحيدًا بدون ناصر. فغربة الحسين لم تكن تعني بالضرورة بعده عن مسقط رأسه في المدينة المنورة، بل الغربة كانت تعني (الوحدة) التي استشعرها الحسين عليه السلام بعد قتل صحبه، فنادى: (أما من ناصر ينصرنا، أما من معين يعيننا، أما من ذابّ عن حرم الله فيذبّ عنّا). الحسين هو الرمز، والقيادة، وهو سبط النبي، وبالتالي فإن عذاباته كانت الأقسى على نفوس شيعته. لذا كانت جراحات الحسين ومعاناته والإهانات التي وجّهت إليه حيًّا وميتًا، تمثّل الذروة في القسوة والمعاناة والآلام.

في عذابات الحسين، يذكر ابن حماد العبدي قسوتها على نفسه:

وقليلٌ لو متُّ همًّا ووجدًا ... لمصابِ الغريبِ في كربلاءِ
آه يا كربلاء كم فيكِ من ... كربٍ لنفسٍ شجيّةٍ وبلاء
أألذّ الحياة بعد قتيلِ الطفّ ... ظلمًا، إذن لقلَّ حيائي
كيفَ ألتذُّ شرب ماء وقد جرّ ... ع كاسُ الردى بكرب الظماء
كيف لا أسلب العزاءَ إذا ... مثلته عاريًا سليب الرداءِ
كيف لا تسكبُ الدموعَ عيوني ... بعد تضريج شيبه بالدماء
تطأُ الخيلُ جسمهُ في ثرى الطفّ ... وجسمي يلتذُّ لينَ الوطاء(1)

ويتذكر مغامس بن داغر الحلي كل غصص الحسين في أبياته:

لهفي عليه وقد هوى متعفّرًا ... وبه أوامٌ فادحٌ ولغوبُ
لهفي عليه بالطفوف مجدّلاً ... تسفي عليه شمالٌ وجنوبُ
لهفي عليه والخيول ترضّهُ ... فلهنّ ركضٌ حولهُ وخبيبُ
لهفي له والرأس منه مميّزٌ ... والشيبُ من دمه الشريف خضيبُ
لهفي عليه ودرعهُ مسلوبةٌ ... لهفي عليه ورحلُهُ منهوبُ
لهفي على حرم الحسين حواسرًا ... شُعثًا وقد ريعت لهنّ قلوبُ

---

(1) الشيخ عبدالحسين الأميني، مصدر سابق، ص 194 ـ 195.

حزنـي تـذوبُ لـه الـجـبـال وعـنـده   يسـلـو ويـنـسـى يـوسـفًـا يـعـقـوبُ[1]

والسيد محمد صالح بحر العلوم يخاطب الحسين بقوله:

أروحـكَ أم روح الـنـبـي تـصـعّـدُ   من الأرض للفردوس والحورُ سُجّدُ
ورأسُكَ أم رأسُ النبيِّ على القنا   بـآيـةِ أهـلِ الـكـهـفِ راحَ يـردّدُ
وصدركَ أم مستودعُ العلمِ والحِجى   لتحطيمه جيشٌ من الجهل يعمدُ
وأُمُّـكَ أم أُمُّ الـكـتـاب تـنـهّـدت   وذابَ نـشـيـجًـا قـلـبـهـا الـمـتـنـهِّـدُ
وشاطرت الأرضُ السماءَ بشجوها   فـواحـدةٌ تـبـكـي وأخـرى تـعـدّدُ
وقد عقدَ الـوحيُ العزاءَ ببيته   عـلـيـكَ حـدادًا والـمُـعـزّى مـحـمّـدُ
..فأيُّ شهيدٍ أصلَتِ الشمسُ جسمهُ   ومـشـهـدهـا مـن أصـلـهِ مـتـولّـدُ
وأيُّ ذبـيـحٍ داسـت الـخـيـلُ صدرَهُ   وفرسانـهـا من ذكره تتجمّدُ[2]

زد على ذلك، كانت معاناة الحسين عليه السلام أكبر من الآخرين؛ فقد رأى أجساد أصحابه وأهل بيته يمثّل بها، ورؤوسهم يتلاقفها جنود عمر بن سعد. شهد بكاء النساء والأطفال في ساعات كربلاء القصيرة حتى استشهد؛ وشهد قتل ابنه الرضيع بين ذراعيه، كما بقية أبنائه وإخوته وأبناء عمومته.

الحسين هو الذي مضى إلى مصرع أخيه العبّاس وبكى عليه متحسّرًا: (الآن انكسر ظهري، وشمت بي عدوي، وقلّت حيلتي): هذا هو ألم الحسين، كما يصفه السيد جعفر الحلي، في إحدى قصائد الطقوس المشهورة:

فمشى لمصرعه الحسينُ وطَرْفُهُ   بـيـنَ الـخـيـامِ وبـيـنـهـم مُـتـقـسّـمُ
ألـفـاه مـحـجـوبَ الـجـمـالِ كـأنـهُ   بـدرٌ بـمـنـحـطـمِ الـوشـيـج مـلـثّـمُ
فـأكـبَ مـحـنـيًّـا عـلـيـهِ ودمـعـهُ   صبغ البسيطِ كأنما هو عندمُ

(1) الأميني، مصدر سابق، ج7، ص 42.

(2) الشيخ محمد الهنداوي، **سلسلة مصائب أهل البيت**، الجزء الثالث، ص 59. على الرابط:

http://www.m-alhassanain.com/kotob%20hossain/majales/mjmaa_almssaeb_3/007.html

في 22/ 6/ 2011

قد رامَ يلثمُهُ فلم يرَ موضعًا لم يُدمهِ عضُّ السلاحِ فيلثمُ
نادى وقد ملأ البوادي صيحةً صمّ الصخورِ لهولها تتألّمُ
أأُخيَّ يهنيك النعيم ولم أخل ترضى بأن أُرزى وأنتَ مُنَعّمُ
أأُخيَّ من يحمي بنات محمدٍ إنْ صرنَ يسترحمنَ من لا يرحمُ
ما خلتُ بعدكَ أن تشلّ سواعدي وتكفّ باصرتي وظهري يُقصمُ
لسواكَ يُلطمُ بالأكفِّ وهذه بيضُ الظُّبى لكَ في جبيني تلطمُ
ما بين مصرعكَ الفظيعِ ومصرعي إلاّ كما أدعوكَ قبل وتنعمُ
هذا حسامُكَ من يذلُّ به العِدا ولواكَ هذا من به يتقدّمُ؟
هوّنتَ يابنَ أبي مصارع فتيةٍ والجرحُ يسكنه الذي هو آلمُ
يا مالكًا صدرَ الشريعةِ إنني لقليل عمري في بكاكَ متممُ(1)

وحين استشهد علي الأكبر، كان ألم الحسين كبيرًا، يهون معه مصاب يعقوب في ابنه يوسف عليه السلام. هذا ما يراه الشيخ عبدالحسين شكر:

يا نفسُ ذوبي أسىً يا قلبُ متْ كَمَدًا يا عينُ سحّي دمًا يا أدمع انسكبي
هذي المصائبُ لا ما كان في قِدَمٍ لآل يعقوبَ من حُزنٍ ومن كُربِ
أنّى يضاهي ابن طه أو يماثله في الحزنِ يعقوبُ في بدءٍ وفي عقبِ
إن أحدَبت ظهرَهُ الأحزانُ أو ذهبت عيناه من مدمعٍ والرأسُ إن يشبِ
فإنَّ يوسفَ في الأحياءِ كان سوى ان الفراقَ دهى أحشاهُ بالعطَبِ
فكيفَ حالُ ابن بنتِ الوحيِ حين رأى شبيهَ أحمدَ في خُلقٍ وفي خطبِ
موزّعًا جسمه بالبِيضِ مُنفلقًا بضربهِ رأسه مُلقى على الكُثُبِ(2)

---

(1) ديوان السيد جعفر الحلي، مصدر سابق، ص398 ـ 399.

(2) جواد شبر، أدب الطف، ج7، ص 189، على الرابط:
http://www.rafed.net/books/shear/adab-altaff-7/13.html
في 7/ 6/ 2011

وقتيل بالسيف مُلقىً ثلاثًا عافرَ الجسمِ في الرُّبى والوهادِ
لستُ أنساهُ إذْ أتتهُ جُنودٌ قد دعاها لحربه ابن زيادِ
بأبي ثاويًا طريحًا جريحًا فوقَ أشلائه تجولُ العوادي
وبأهلي من قد غدا رأسه للشام يُهدى على رؤوسِ الصعادِ
ونساءٌ تطارحُ الورقَ نوحًا فوقَ عُجفِ النياقِ حسرى بوادي

(1) الرأس القطيع المرفوع على الأسنّة

لقد استحوذ موضوع قطع رأس الإمام الحسين، ورفعه على الرمح عاليًا، والتطواف به في الكوفة، ومن ثمّ حمله مرفوعًا إلى الشام.. استحوذ على اهتمام الشعراء من جميع المذاهب. لقد كانت الجريمة كبيرة بحيث أنها زلزلت النفوس، وأثارت المشاعر، وحرّكت الثورات.

بعد وقعة كربلاء، لم يجد بشير بن حذلم، أفظع صورة لنقل خبر استشهاد الحسين لأهل يثرب سوى: الرأس المرفوع على القناة:

يا أهلَ يثربَ لا مُقامَ لكم بها   قُتلَ الحسينُ فادمعي مدرارُ
الجسمُ منه بكربلاءَ مضرّجٌ   والرأسُ منه على القناة يدارُ[1]

لهذا كان الرأس ذا دلالة رمزيّة عالية منذ قتل الحسين، ولا يزال حتى اليوم غير معروف مدفنه. فالشيعة الاثنا عشرية يرجحون دفنه في كربلاء مع جسد الحسين، في حين أن آخرين يرون دفنه في دمشق نفسها وله موضع في المسجد الأموي، فيما تشير بعض كتب التاريخ إلى دفنه في عسقلان بفلسطين، ثم أُخذ إلى القاهرة في عهد الفاطميين بعد أن تعرضت تلك الأصقاع لهجمات الصليبيين فأُعيد دفنه هناك.

في موضوع الرأس يقول دعبل الخزاعي مستغربًا:

رأسُ ابن بنتِ محمدٍ ووصيّه   يا للرجال على قناةٍ يُرفعُ
والمسلمون بمنظرٍ وبمسمعٍ   لا جازعٍ من ذا ولا متخشّع
أيقظتَ أجفانًا وكنتَ لها كرى   وأنمتَ عينًا لم تكن بك تهجعُ
كحلت بمنظركَ العيونُ عمايةً   وأصمّ نعيُكَ كلّ أذنٍ تسمعُ
ما روضةٌ إلاّ تمنّت أنّها   لكَ مضجعٌ ولخطّ قبركَ موضعُ[2]

ويستعظم ديك الجن الحمصي (عبد السلام بن رغبان، توفي سنة 236هـ) فظاعة ما صُنع برأس الحسين فيقول:

جاؤوا برأسكَ يا بنَ بنتِ محمدٍ   مُترمّلاً بدمائهِ ترميلا

---

(1) الإمام السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، المجلد الأول، ص 617.

(2) **شعر دعبل الخزاعي**، مصدر سابق، ص 398 - 399.

وكأنما بكَ يا بنَ بنتِ مُحمدٍ قتلوا جهارًا عامدينَ رسولا
قتلوكَ عطشانًا ولمّا يرقبوا في قتلكَ التنزيلَ والتأويلا
ويُكبِّرونَ بأنْ قُتلتَ وإنّما قتلوا بكَ التكبيرَ والتهليلا[1]

وللصاحب بن عباد مطيلًا استغرابه:

أيُجزُّ رأسُ ابن النبيِّ وفي الورى حيٌّ أمام ركابه لم يُقتَلِ؟
وبنو السفاحِ تحكّموا في أهلِ حيَّ على الفلاحِ بفرصةٍ وتَعَجُّلِ
نَكَتَ الدعيُّ ابن البغيِّ ضواحكًا هيَ للنبيِّ الخير خير مُقبِّلِ
تُمضي بنو هندٍ سيوفَ الهندِ في أوداجِ أولادِ النبيِّ وتعتلي[2]

رفع رأس الحسين على الرمح قاسٍ، لأنه رأس الحسين، ولأن في ذلك مثلة وتشفيًا من سبط النبي، فكيف إذا كان الرأس يرسل إلى يزيد في الشام، ومع الرأس ـ أو عدد من الرؤوس ـ نساء آل البيت سبايا؟ يقول الشيخ عبدالحسين الأعسم:

اللهُ أكبرُ يا لها من وقعةٍ ذابت لها الأحشاءُ في حرقاتها
لِمَنِ الرؤوسُ على الأسنّةِ أشرقَت سيماءُ غرّتها على جبهاتها
لِمَن السبايا المعجلات ضجرنَ من إدلاجِ عُجفٍ تشتكي عثراتها[3]

---

(1) **ديوان ديك الجن الحمصي** (عبد السلام بن رغبان)، جمع وتحقيق ودراسة مظهر الحجي، دمشق 2004م، ص 188. وقيل إن الأبيات للتابعي خالد بن معدان الطائي. انظر: الإمام السيد محسن الأمين، المصدر السابق، ص 623.

(2) **ديوان الصاحب بن عباد**، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، ص 86.

(3) ولأبي القاسم الزاهي:

وللسبط فوق الثرى جثةٌ بفيضِ دمِ النّحرِ قد عُفِّرَتْ
وفتيتهُ فوقَ وجهِ الثرى كمثل الأضاحي إذا جُزِّرتْ
وأرؤسهم فوقَ سُمر القنا كمثل الغصونِ إذا أثمرتْ
ورأسُ الحسين أمام الرفاق كغرّةِ صُبحٍ إذا أسفرَتْ

انظر: الأميني، مصدر سابق، ج3، ص471.

وفي ملحمة كاظم الأزري (1143 ـ 1212هـ):

أيُّ المحاجرِ لا تبكي عليكَ دمًا أبكيتَ والله حتى محجَرَ الحَجَرِ
لهفي لرأسكَ والخطّار يرفعه قسرًا فيطرق رأس المجد والخطرِ =

لكن رأس الحسين، وهو إذ يتقدّم ركب السبايا باتجاه آل البيت، كان يتلو كتاب الله: من قصيدة مشهورة للسيد رضا الهندي:

لهفي لرأسٍ فوق مسلوب القنا يكسوهُ من أنواره جلبابا
يتلو الكتابَ على السنانِ وإنّما رفعوا به فوق السنان كتابا[1]

وللشيخ أحمد الحلّي (النحوي) (ت ـ 1183 هـ):

لهفي لرأسكَ وهو يُرفعُ مشرقًا كالبدرِ فوق الذابلِ الميّادِ
يتلو الكتابَ وما سمعت بواعظٍ تخذَ القنا بدلاً عن الأعوادِ[2]

وللجوهري الجرجاني (ت ـ 380هـ) في رأس الحسين يتلو الكتاب:

أتهزؤونَ برأسٍ باتَ منتصبًا على القناةِ بدينِ اللّه يوصيني
آمنتُ ويحكُمُ بالله مهتديًا وبالنبيِّ وحبّ المرتضى ديني[3]

بيد أن المفارقة التي ما برحت مخيلة الشعراء هي ما صنعه يزيد برأس الحسين حين وضعه في صحن أمامه وأخذ ينكت ثغره بمخصرته، فاعترضت عليه زينب أخت الحسين في خطبة لها أمامه. وقبل ذلك اعترض الصحابي زيد بن أرقم على والي الكوفة عبيدالله بن زياد، حين أخذ القضيب ورأس الحسين أمامه فجعل ينكت بين شفتيه: (اعل بهذا القضيب

= **ما أنصفتكَ الظُبى يا شمسَ دارتها إذْ قابَلَتكَ بوجهٍ غير مُستترِ**
ولا رَعَتكَ القنا يا ليثَ غابتها إذْ لم تذُب لحياءٍ منكَ أو حَذَرِ

ديوان الشيخ كاظم الأزري، مصدر سابق، ص 103 ـ 105.

وللشيخ محسن فرج القطيفي (علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف**، ج1، ص33):

ودون هوانِ نفسِ الحرِّ هولٌ يشيبُ لوقعِ أدناه الوليدُ
فاظلَمَ يومُهمْ في الطفِّ يقظى وأصبحَ صبحُه وهُمُ رقودُ
فمن رأسٍ بلا بَدَنٍ يُعلّى وجثمان يُكَفِّنُهُ الصعيدُ
ومن أيدٍ قد اقتطعت وكانت بحار ندىً إذا انتجعَ الوفودُ

(1) الشيخ محمد الهنداوي، مصدر سابق، ج3، ص97.

(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص300.

(3) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 109.

فوالذي لا إله غيره، لقد رأيت شفتي رسول الله ﷺ على هاتين الشفتين يقبلهما):

فيا غفلةً عن نكبةٍ عمَّ غمُّها وحادثة منها الجبالُ تميدُ
أيرشفُهُ المختارُ سنًا ومبسمًا ويقرعهُ بالخيزران يزيد؟[1]

وهي المفارقة نفسها التي تقول بأن حاملي رأس الحسين كانوا يصلّون على جدّه المصطفى ﷺ!، يقول الشريف الرضي:

كم رقابٍ من بني فاطمةٍ عرقت ما بينهم عرق المدى
واختلاها السيفُ حتى خلتها سلم الأبرقِ أو طلح العرى
حملوا رأسًا يصلّونَ على جدِّهِ الأكرم طوعًا وأبا
يتهادى بينهم لم ينقضوا عمم الهام ولا حلّوا الحبى
ميّتٌ تبكي له فاطمةٌ وأبوها وعليٌّ ذو العُلى
لو رسول الله يحيا بعده قعَدَ اليوم عليه للعزا[2]

(2) العطش

لا تذكر كربلاء إلا ويتبادر إلى الذهن الصحراء اللاهبة، والعطش الذي ألمّ بالحسين وصحبه وأهل بيته، حيث قتل من قُتل وهم ظمأى. والعطش الذي أصاب الحسين وصحبه وأهل بيته كان أحد محاور شعر الطقوسية الكربلائية، القديم منه والحديث.

لأبي القاسم الصنوبري:

وقضى كريمًا إذ قضى ظمآن في نَفَرٍ ظِماءِ
منعوه طعم الماء لا وجدوا لماءٍ طعم ماءِ[3]

وللشيخ عبدالحسين الأعسم:

بأبي وغير أبي أميرًا ظاميًا منعتهُ حربٌ من ورود فراتها

(1) للشيخ محمد البلادي الضبيري (استشهد في القطيف عام 1130هـ). جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 294.

(2) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 34 ـ 35.

(3) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج3، ص 444.

حتى قضى عطشًا قتيلَ أراذلٍ — تستحقرُ الشفتان ذمَّ صفاتها
تبكي السماءُ دمًا عليه وليتها — أروتهُ قبلَ القتلِ من قطراتها[1]

ولأبي محمد العوني:

ثم انثنى ظامئًا وحيدًا — كما غدا فيهم وراحا
يا بأبي أنفسًا ظماءً — ماتت ولم تشرب المباحا
يا بأبي أوجهًا صباحًا — باكرها حتفها صباحا
يا بأبي أجسمًا تعرّت — ثم اكتست بالدماء وشاحا[2]

ولا يقصد من التأكيد على موضوع الظمأ والعطش وحرمان شهداء كربلاء وضحاياها من ماء الفرات، الإشارة إلى موضوع المعاناة قبل الشهادة فحسب، كما في مشهور شعر الطقوس للسيد رضا الهندي:

ظمآن ذابَ فؤاده من غلّةٍ — لو مسَّت الصخرَ الأصمَّ لذابا
لهفي لجسمكَ في الصعيد مجرّدًا — عريان تكسوهُ الدماء ثيابا
تَرِبَ الجبين وعينُ كلّ مُوحدٍ — ودَّتْ لجسمكَ لو تكون ترابا[3]

أو كما قال الشاعر:

وعانقوا شغفًا بيضَ الظبى فكأن — قد عانقوا ثمَّ بيضًا خرّدًا عُربا
ثووا عطاشى على البوغاء تحسبهم — تحت الدجى في الفيافي الأنجم الشُّهُبا
مضرجين بمحمرّ النجيع بنى — نبل العدى والقنا من فوقهم قببا[4]

أو كما للشيخ حميد نصار:

نفسي الفداءُ له والسمر واردةٌ — من نحرهِ والمواضي البيض تختضبُ
مضرّجُ الجسم ما بُلّت له غللٌ — حتى قضى وهو ظمآن الحشا سغِبُ
مُغَسَّلٌ بنجيعِ الطعن كفَّنَهُ — سافي الرياح ووارته القنا السلبُ[5]

---

(1) علي الخاقاني، **الكوكب الدري..**، ص 313.

(2) الأميني، مصدر سابق، ج4، ص 163.

(3) الشيخ محمد الهنداوي، مصدر سابق، ج3، ص97.

(4) السيد محسن الأمين، **المجالس السنية**، ج3، ط 1974، ص 13.

(5) جواد شبر، مصدر سابق، ج 6، ص 136.

ليس هذا فحسب، بل ـ الأهم ربما ـ التذكير بمستوى الانحطاط الأخلاقي في الحرب للقتلة من جيش يزيد. حيث يرسم الشعراء مفارقات عديدة في موضوع عطش شهداء كربلاء، من بينها:

أن الظما أصاب الجميع، مقاتلين وغير مقاتلين، نساء وأطفالاً، حتى الرضّع:

لمهيار الديلمي:

.. يا غليلي له وقد حُرم الما ء عليه وهو الشراب الحلالُ
قطعت وصلة النبي بأن تقـ ـطع من آل بيته الأوصال
لم تنجِ الكهولَ سنٌّ ولا الشبّـ ـان زهدٌ ولا نجا الأطفالُ(1)

أن الماء كان قريبًا من العطاشى، ويجري التركيز على أن من قتلوا كانوا بالقرب من شاطئ الفرات:

لا غرو أن قتل الحسينُ فشيخه قد كان خيرًا من حسين وأكرما
..قتيلٌ بشط النهر روحي فداؤه جزاء الذي أرداه نار جهنّما(2)

أو كما قال دعبل:

أفاطم لو خلتِ الحسين مجدلاً وقد ماتَ عطشانًا بشطّ فرات
إذًا للطمت الخدّ فاطم عنده وأجريت دمع العين بالعبرات

أن الماء كان مباحًا للجميع، بشرًا وحيوانات، عدا أهل البيت:

لمحمد بن ادريس مطر الحلي:

آهًا لوقعةِ عاشوراءَ إنّ لها نيران حزنٍ بها الأحشاءُ تشتعلُ

---

(1) **ديوان مهيار الديلمي**، ج3، مصدر سابق، ص 17.

(2) من الشعر المنسوب إلى الإمام علي بن الحسين زين العابدين، بعيد كربلاء، وهو يخطب في أهل الكوفة مقرّعًا لهم على سوء فعلهم. انظر: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس (ت ـ 664هـ)، **الملهوف على قتلى الطفوف**، تحقيق الشيخ فارس تبريزيان الحسون، ص 201. الكتاب على الرابط:
http://www.holykarbala.net/books/tarikh/al-malhof/01.html#1
في 12/ 7/ 2011

أيُقتل السبطُ مظلومًا على ظمأٍ والماءُ للوحشِ منه العلّ والنهلُ[1]

أن جدّ الحسين وأباه جادا للقتلة بالدنيا (المُلك/ الخلافة) وهم بخلوا عليه بشربة ماء:

يقول علاء الدين الوداعي الأسكندراني (ت ـ 716هـ) في مفارقة لافتة:

عجبًا لمن قتل الحسين وأهله حرّى الجوانح يوم عاشوراءِ
أعطاهم الدنيا أبوهُ وجدّهُ وعليه قد بخلوا بشربةِ ماءِ[2]

ولعلاء الدين الحلّي:

فيالكِ عينًا لا تجفُّ دموعها ونارًا لها بين الضلوع دخيلُ
أيقتلُ ظمآنًا حسينٌ وجدُّهُ إلى الناس من ربِّ العبادِ رسولُ؟
ويُمنعُ شربَ الماءِ والسربُ آمنٌ على الشربِ منها صادرٌ ونهولُ[3]

وهناك صور شعرية متكررة، تشير إلى أن الحسين عليه السلام لم يرو من ظمأ، ولكنّ السيوف هي التي تروّت من دمه.. كما لعلاء الدين الحلي:

إيهًا على حسرةٍ في كلِّ جانحةٍ ما عشتِ جايحةً تعلو لها شعلُ
أيقتلُ السّبطُ ظمآنًا ومن دمهِ تروى الصوارمُ والخطيّةُ الذُّبلُ
ويسكنُ التربَ لا غسْلٌ ولا كفنٌ لكن له من نجيعِ النّحرِ مُغتسلُ[4]

وللسيد سليمان داوود الحلي (1221 ـ 1247هـ):

بنفسي تريب الخدِّ ملتهب الحشى عليه المواضي ركّعٌ وسجودُ
بنفسي قتيل الطفِّ من دم نحره غدا لعطاشى الماضيات ورودُ[5]

ولكن الانتقام سيأتي يوم القيامة، حين يمنع الإمام علي، وهو الساقي على الحوض، القتلة من شرب الماء:

---

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج6، ص 296.
(2) المصدر السابق، ج4، ص 139.
(3) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 459.
(4) الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 454.
(5) جواد شبر، مصدر سابق، ج6، ص 278 ـ 279.

للشيخ صالح بن العرندس (ت ـ 840هـ):

أيُقتلُ ظمآنًا حسينٌ بكربلا وفي كلِّ عضوٍ من أناملهِ بَحرُ
ووالده الساقي على الحوض في غدٍ وفاطمة ماء الفرات لها مهرُ[1]

وقال آخر:

منعوه من ماء الفراتِ ووردِه وأبوه ساقي الحوض يوم جزاءِ
حتى قضى عطشًا كما اشتهت العِدا بأكفِّ لا صيدٍ ولا أكفاءِ[2]

(3) رضّ صدر الحسين وتأخير دفنه ثلاثة أيام

ومن مشاهد كربلاء التي أثارت النفوس، فاقتحمت الدراما الشيعية، وظهرت في طقوس عاشوراء، موضوع رضّ صدر الحسين بالخيول (الأعوجية) بعد استشهاده واحتزاز رأسه. فقد نادى قائد الجيش عمر بن سعد بن أبي وقاص بعض جنده ليوطئوا ظهر وصدر الحسين بحوافر الخيل، ولينهبوا خيام الحسين ويحرقوها، ومن ثم ليطلبوا الجائزة بعدئذ من والي الكوفة عبيدالله بن زياد، حيث أنشد أحدهم أمامه:

نحنُ رضضنا الصدرَ بعد الظهرِ بكل يعبوبٍ شديدِ الأسرِ

فلماذا هذه الروح الجاهلية الدموية تتجلّى في حدودها القصوى؟

ما شفى داءَ ضغنها القتلُ حتى بالعوادي عادت ترضّ قراها
وأباحت بيتَ النبوّة للنهـ ـب وللأمر في يدي لعناها

وللشريف الرضي:

يومٌ حدى الظعن فيه بابن فاطمةٍ سنانُ مطّردِ الكعبينِ مطرورِ
وخرَّ للموتِ لا كفٌّ تقلِّبهُ إلا بوطء من الجُردِ المحاضيرِ
ظمآن سلّى نجيعُ الطعنِ غلّته عن باردٍ من عبابِ الماء مقرورِ
لله ملقىً على الرمضاء عضّ به فم الردى بين إقدام وتشمير

---

(1) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج 7، ص 30.

(2) السيد محسن الأمين، **المجالس السنية**، الجزء الأول، ط5، 1974، ص 17.

تحنو عليه الربى ظلاً وتستره — عن النواظر أذيالُ الأعاصيرِ[1]

ولأبي البحر الخطي:

فلهفي له والخيل منهنّ صادرٌ — خضيبُ الحوامي من دماه ووارِدُ
فأيّ فتىً ظلّتْ خيولُ أميّة — تعادى على جثمانه وتطاردُ
وأعظمُ شيء أنّ شمرًا له على — جناجنِ صدرِ ابن النبيِّ مقاعدُ[2]

وللشيخ أحمد الدمستاني (ت ـ 1190هـ):

كَستهُ الدّما والريحُ ثوبًا موردًا — تمزقه أيدي المضمرة الجُردِ

ومن مواطن الألم المثيرة في كربلاء ترك جثث ضحاياها ـ وبينهم الحسين ـ ثلاثة أيامٍ بلا دفن، كما يقول الشيخ عبدالحسين الأعسم:

إنِ يبقَ ملقىً بلا دفنٍ فإنّ لهُ — قبرًا بأحشاءِ من والاه محفورا

لم يكن بقاء الحسين ملقى على الأرض ثلاثة أيام هوانًا بل لتصلّي عليه الملائكة:

ما ان بقيتَ من الهوان على الثرى — ملقىً ثلاثًا في ربىً ووهادِ
لكن لكي تقضي عليك صلاتها — زُمرُ الملائكِ فوق سبعِ شدادِ[3]

وللسيد محمد الشاخوري:

أناخت بأرض الغاضريات بُدْنُهُم — لهم في ثراها مَضجَعٌ ومَقيلُ
قضوا ظمأً ما برّدوا غُلّةَ الظما — وللوحشِ من ماء الفرات نُهولُ
ومن بينهم ريحانة الطُّهرِ أحمدٌ — عفيرٌ على حرِّ التراب جديلُ
له جَسَدٌ أودَتْ به شفرُ الظُّبى — لقىً ودمُ الأوداجِ منه يسيلُ
كَسَت جسمَه يومَ الطفوف سنابكٌ — بِعِثيَرِها في البيدِ وهي تَجولُ
وحاكت له ريحُ الصبا بهبوبها — قميصَ رغامٍ بالدماء غَسيلُ[4]

---

(1) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 376.

(2) **ديوان أبي البحر الخطي**، مصدر سابق، ج1، ص 277.

(3) للشيخ أحمد النحوي (ت ـ 1183هـ). جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 300.

(4) المصدر السابق، ج6، ص 25.

وللشريف الرضي:

كأن بيضَ المواضي وهي تنهبه — نارٌ تحكّم في جسمٍ من النورِ
للّه ملقىً على الرمضاء عضّ به — فمُ الردى بين اقدامٍ وتشميرِ
تحنو عليه الربى ظلاً وتستره — عن النواظر أذيال الأعاصيرِ
تهابه الوحش أن تدنو لمصرعهِ — وقد أقامَ ثلاثًا غير مقبورِ[1]

وهناك أبيات مشهورة لحّنها الرواديد، وأنشدوها:

يا نازلين بكربلا هل عندكم — خبر بقتلانا وما أعلامها؟
ما حالُ جثّة ميتٍ في أرضكم — بقيت ثلاثًا لا يُزار مقامها

وللسيد جواد الهندي (ت ـ 1333هـ):

وقتيلٌ بالسيف مُلقىً ثلاثًا — عافرَ الجسمِ في الرُّبى والوهادِ
لستُ أنساهُ إذْ أتتهُ جُنودٌ — قد دعاها لحربه ابن زيادِ
بأبي ثاويًا طريحًا جريحًا — فوقَ أشلائه تجولُ العوادي
وبأهلي من قد غدا رأسه للشام — يُهدى على رؤوسِ الصعادِ
ونساءٌ تطارحُ الورقَ نوحًا — فوقَ عُجفِ النياقِ حسرى بوادي[2]

(4) سبي نساء آل البيت

بيد أن أعظم الإهانات التي وجهت إلى آل البيت وشيعتهم، هو سبي ذريّة النبي ﷺ من نساء وأطفال. لقد كانت مرارة فظيعة لا تزال تتوارث، وهي بنظر البعض أعظم فظاعة من قتل الحسين بتلك الكيفية التي أوردناها، خصوصًا مع أخذنا في الاعتبار افتخار المجرمين بجريمتهم فقال قائلهم:

---

(1) جواد شبر، **أدب الطف**، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 212.
ولأبي القاسم الصنوبري:

من ذا لمعفور الجوا — د ممال أعواد الخباءِ
من للطريح الشلو عر — يانًا مخلّى بالعراءِ
من للمحنّطِ بالترا — بِ وللمغسّلِ بالدماءِ
من لابن فاطمة المغيّـ — ب عن عيون الأولياءِ

الأميني، مصدر سابق، ج3، ص 444.

(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج8، ص 266.

نحنُ قتلنا عليًّا وبني عليٍّ ... بسيوفٍ هنديّةٍ ورماحِ
وسبينا نساءهم سبيَ تُركٍ ... ونطحناهمُ فأيّ نطاحِ

وعمومًا فإن الشعر الشيعي عمومًا ـ والمتأخر خصوصًا ـ مكثرٌ في التعرّض لهذه المرارة. فشعر السبي يملأ دواوين الشعر، وأجود (شعر السبي) هذا نجده لدى شعراء العراق، وخصوصًا شعراء القرن التاسع عشر الميلادي. ولربما وجد ما يفسر زيادة الاهتمام والتأثر بواقعة السبي، اقتحام العنصر القبلي وثقافته ميدان التشيّع عمومًا فانعكس على الشعر. وعمومًا فالشعر في هذا الموضوع يذكرنا دائمًا بحال المسبيّات وكيف أنهن شاهدن المأساة بأعينهن، وأنهن أُسرنَ وأُركبن مركبًا غير مريح، وأن هناك سائقًا عجلًا، وأن السبي رافقه سبٌّ وشتم لعلي وأبنائه، وأن السبايا تعرضن للضرب على يد زجر بن قيس، أحد قادة الجيش الأموي، والذي أخذ معه السبايا ورأس الحسين وبقية الرؤوس إلى يزيد في دمشق.

شعر السبي كلّه مؤلم، قديمه وحديثه، وله وقع صاعق على النفس، ليس لأشخاص المسبيين والمسبيّات وهم آل البيت فقط، وإنما أيضًا، لأن السبي ارتبط بموضوع النساء، والنساء في الثقافة العربية خط أحمر، والتعرّض لهنّ بالإهانة والاعتداء، يفجّر طوفانًا من ردود الفعل الشديدة.

هناك ثلّة من الشعراء يمكن أن يقدّموا كنموذج أساس في شعر السبي:

(1) **الشريف الرضي**: فهو يخاطب الرسول ﷺ واصفًا حال السبايا بقوله:

يا رسولَ الله لو عاينتهم ... وهمُ ما بين قتل وسبى
من رميض يمنعُ الظلّ ومن ... عاطشٍ يسقى أنابيب القنا
ومسوقٍ عاثرٍ يسعى به ... خلف محمولٍ على غير وطا
متعب يشكو أذى السير على ... نقب المنسم مجزول المطا
لرأت عيناكَ منهم منظرًا ... للحشا شجوًا وللعين قذى
ليس هذا لرسول الله يا ... أمّةَ الطغيان والبغي جزا
غارسٍ لم يألُ في الغرس لهم ... فأذاقوا أهله مرَّ الجنى

جـزروا جـزرَ الأضـاحـي نـسـلـه ثـم سـاقـوا أهـلـه سَـوقَ الإمـا
مـعـجـلاتٍ لا يـوارِيـنَ ضُـحـىً سـنـن الأوجـه أو بـيـض الـطـلـى
هـاتـفـاتٍ بـرسـول الله فـي بُـهـر الـسـعـي وعـثـرات الـخـطـى
يـوم لا كـسـر حـجـاب مـانـع بـذلـةَ الـعـيـن ولا ظـلّ خِـبـا
أدركَ الـكـفـرُ بـهـم ثـاراتـه وأزيـل الـغـيّ مـنـهـم فـاشـتـفـى[1]

وللشريف الرضي مقطوعة شعرية أخرى يقول فيها:

والـسـبـايـا عـلـى الـنـجـائـبِ تـسـتـا قُ وقـد نـالـت الـجـيـوب الـذيـولُ
من قـلـوبٍ يـدمـى بـهـا نـاظـر الـو جـد ومـن أدمـعٍ مـراهـا الـهـمـول
قد سـلـبـنَ الـقـنـاعَ عـن كـل وجـهٍ فـيـه لـلـصـون من قـنـاع بـديـلُ
وتـنـقّـبـنَ بـالأنـامـلِ والـدمـ ـع عـلـى كـل ذي نـقـابٍ دلـيـلُ
وتـشـاكـيـنَ والـشـكـاة بـكـاءٌ وتـنـاديـنَ والـنـداءُ عـويـلُ
لا يـغـبّ الـحـادي الـعـنـيـف ولا يـفـ ـتـرّ عـن رنّـةِ الـعـديـلِ الـعـديـلُ[2]

(2) **السيد حيدر الحلّي**: وقد كان موتورًا بسبي النساء، مطالبًا بالثأر لما وقع لهم، وله مقاطع شعرية إبداعية تكشف تفجّعه، يقول:

وممّا يـزيـلُ الـقـلـبَ عـن مـسـتـقـرّه ويتركُ زندَ الغيظِ في الصدرِ واريا
وقوف بـنـات الـوحـي عـنـد طـلـيـقـهـا بـحـالٍ بـهـا يُـشـجـينَ حتى الأعاديا

وله هذا الإبداع:

مشى الدهرُ يوم الطفِّ أعمى فلم يَدَعْ عـمـادًا لـهـا إلاّ وفـيـه تـعـثّـرا
وجشّمَـهـا الـمـسـرى بـبـيـداءَ قـفـرةٍ ولم تدرِ قبلَ الطفِّ ما البيدُ والسُّرى
ولم تـرَ حـتـى عـيـنُـهـا ظـلَّ شـخـصـهـا إلى أن بَدَتْ في الغاضريّةِ حُسَّرا[3]

---

(1) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 33 ـ 34.
(2) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج2، ص 659.
(3) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص80.
وله:

وأمضّ ما جَرَعَت من الغصصِ التي قَدَحَت بـجـانـحـة الـهـدى إيـراءهـا
هتكُ الـطـغـاة عـلـى بـنـاتِ مـحـمـدٍ حُـجـبَ الـنـبـوّةِ خـدرهـا وخـبـاءهـا
فتـنـازعـت أحـشـاءَهـا حُـرقُ الـجـوى وتـجـاذبـت أيـدي الـعـدوّ رداءهـا =

وله مما يقرأ على المنابر:

وسَـبـيّـةٌ بـاتـتْ بـأفـعـى الـهـمِّ مُـهـجـتُـهـا لـسـيـعـهْ
سُـلـبـتْ ومـا سـلـبـتْ مـحـا مـد عـزّهـا الـغـرّ الـبـديـعـهْ
فـلـتـغـدُ أخـبـيـةُ الـخـدورِ تـطـيـحُ أعـمـدهـا الـرفـيـعـهْ
ولـتـبـدُ حـاسـرةً عـن الـو جـهِ الـشـريـفـةُ كـالـوضـيـعـهْ
وكـرائـمُ الـتـنـزيـلِ بـيـن أمـيّـةٍ بَـرَزَتْ مـروعـهْ
تـدعـو ومَـنْ تـدعـو وتـلـكَ كُـفـاة دعـوتـهـا صـريـعـهْ
واهًـا عـرانـيـن الـعـلـى عـادت أُنـوفـكـمُ جـديـعـهْ
مـا هـزَّ أضـلـعَـكُـم حـداءُ الـقـوم بـالـعـيـسِ الـضـلـيـعـه
حُـمـلَـت ودائـعـكـم الـى مـن لـيسَ يـعـرفُ مـا الـوديـعـه(1)

= عـجـبًـا لـحـلـم الله وهـي بـعـيـنـهِ برزت تُـطـيـلُ عـويـلـهـا وبـكـاءهـا
ويرى من الزفراتِ تجمعُ قلبها بـيـدٍ وتـدفـعُ فـي يـدِ أعـداءهـا
ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 54.

(1) ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 54. وله في السبايا أيضًا:
وبـنـاتُ فـاطـمـةٍ غَـدَتْ حـسـرى تـجـاوبُ بـالـنـيـاحِ
عـجـبًـا لـهـا تـغـدو سـبـايـا وهـي مـن حـيّ لـقـاحِ
تـسـري بـهـنّ لـجـلّـقٍ حـربٌ عـلـى عُـجـفٍ رزاح
الله أكـبـرُ يـا جـبـالُ تـدكـدكـي فـوق الـبِـطـاحِ
فـبـنـاتُ أحـمـدَ قـد غَـدَتْ تُـهـدى لـمـذمـوم الـرواح
أيـنَ الـتـجـمّـلُ والأسـى مـن ذاتِ صـبـرٍ مُـسـتـبـاحِ
لله خـطـبٌ مـنـه كـل حـشـيٍ مـكـلّـمـة الـنـواحـي
أمَّ الـخـطـوبِ بـمـثـلـه فـلـقـد عَـقـمـتِ عـن الـلـقـاحِ
ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 69.
وللسيد جعفر الحلي:
وثواكلٌ يشجي الغيورَ حنينُها لـو كـانَ مـا بـيـن الـعـداة غـيـورُ
حُرمٌ لأحمدَ قد هتكنَ ستورها فـهـتـكـنَ مِـن حـرم الإلـه سـتـورُ
كم حرّةٍ لمّا أحاطَ بها العِدا هـربـت تـخـفُّ الـعـدوَ وهـي وقـورُ
ما لاحظت عينُ الهلال خيالَها والشهبُ تخطف دونها وتـغـورُ
حتى النسيم إذا تخطّى نحوها ألـقـاه فـي ظـلّ الـرمـاح عـثـورُ
فبدا بيومِ الغاضريةِ وجهُها كالشمسِ يسترها السنا والنورُ =

(3) الشيخ عبدالحسين شكر (ت ـ 1285): وهو شاعر أكثر من طرق موضوع السبي. من شجونه:

وأعظمُ خطبٍ قد أطلّ فدكَّ من رواسي عُلاكم شاهقًا بعد شاهقِ
ركوبُ بناتِ الوحي فوق هوازلٍ تدافعُ عن قرع القنا بالمرافق
سبينَ وأنّى تعرفُ السبيَ والسّرى ربائبُ حجب أو بنات سرادقِ[1]

وله:

وأعظم خطب أذاب الحشا وأجّج بين الضلوع النهابا
ركوب الفواطم فوق الهزال وهل تعرف المحصنات الركابا
متى نظرت في العوالي الرؤوس أسالت على الخدّ قلبًا مذابا
تنقبها الأدمع المعصرات متى تحرق الزفرات النقابا[2]

ويخاطب الهاشميين:

حقٌّ أن لا تكفنوا هاشميًا بعدما كفّنَ الحسين الذاري
لا تشقّوا لآل فهر قبورًا فابن طه مُلقىً بلا إقبارِ
هتكوا عن نسائكم كل خدرٍ هذه زينبٌ على الأكوارِ
هل خبا بعد محصنات حسينٍ ساترٌ دون محصنات نزارِ
باكيات لولا لهيب جواها كدنَ يغرقنَ بالدموع الجواري
شأنها النّوح ليس تهدأ آنًا عن بُكىً بالعشيّ والابكارِ
نادبات فلو وعتها لويٌّ قصمت من لوي كلَّ فقارِ
أين من أهلها بنو شيبة الحمـ ـد ليوث الوغى حماة الذمارِ

= **فَغَدَت تود لو أنها نعيت ولم ينظر إليها شامتٌ وكَفورُ**
وسرت بهنَّ إلى يزيدَ نجائبٌ بالبيد تنجدُ تارةً وتغورُ
حَنّت طلاحُ العيسِ مسعدةً لها وبكى الغبيطُ بها وناحَ الكورُ
ديوان السيد جعفر الحلي، مصدر سابق، ص 225 ـ 226.

(1) علي الخاقاني، **الكوكب الدري..**، ص355.

(2) المصدر السابق، ص 347.

أين هم عن عقائل ما عرفنَ السيرَ كلاّ ولا الهزال العواري[1]

وله أيضًا مما يقال على المنابر:

لم أنسَ زينب بعد الخدرِ حاسرةً تُبدي النياحةَ ألحانًا فألحانا
مسجورة القلبِ إلاّ أنّ أدمُعَها كالمُعصراتِ تصبُّ الدمعَ عقيانا
تدعو أباها أميرَ المؤمنين ألا يا والدي حكّمت فينا رعايانا
وغابَ عنّا المحامي والكفيل فمن يحمي حِمانا ومن يؤوي يتامانا
إنْ عسعسَ الليلُ وارى بذلَ أوجهنا وإن تنفّسَ وجهُ الصبحِ أبدانا
ندعو فلا أحدٌ يصبو لدعوتنا وإن شكونا فلا يصغى لشكوانا
قُمْ يا عليُّ فما هذا القعود فما عهدي تغضُّ على الأقذاء أجفانا
وانهضْ لعلّكَ من أسرٍ أضرَّ بنا تفكّنا وتولي دفنَ قتلانا
وتنثني تارةً تدعو مشائخها مِن شيبة الحمد أشياخًا وشبّانا
قوموا غِضابًا من الأجداثِ وانتدبوا واستنقذوا من يدِ البلوى بقايانا[2]

(4) ومما يلقى في عاشوراء حول سبي النساء، أبيات للسيد رضا الهندي:

وذكرتُ إذْ وقَفَتْ عقيلةُ حيدرٍ مذهولةً تُصغي لصوتِ أخيها

---

(1) المصدر السابق، ص 352 ـ 353. وأيضًا للشيخ عبدالحسين شكر:

فلتشحذ البيض الرّقاق بوارقًا ولتمتطي قبَّ المهار متونها
في غارةٍ شعواء لو شاءت طوت طيّ السِجِلّ سهولها وحزونها
لترى حرائرها لفرط ظمائها في السبي تستسقي الدموع عيونها
وترى مخدّرة البتولةِ زينبًا والقومُ تصفق بالأكفّ جبينها
من حولها أيتامُ آلِ محمدٍ يتفياون شمالها ويمينها
فبناتُ أحمدَ في الهجير صواديا أوذي بها ظمأٌ يشيب جنينها
حرمٌ لهاشمَ ما هتفنَ بهاشمٍ إلاّ وسوّدت السياطُ متونها
يدعينَ يا للضاربينَ قبابهم في هامةِ العليا فكلٌّ دونها
هُتكت نساؤكمْ التي طرزتمُ بالسّمر والبيضِ الشفارِ حصونها
ما للأسود غموضها لنواظر ملأ العدوُّ من القذاء جفونها

المصدر السابق، ص 362 ـ 363.

(2) المصدر السابق، ص 361.

بأبي التي ورِثَت مصائبَ أُمِّها ... فَغَدَت تُقابلها بصبرِ أبيها
لم أنسَ إذ هتكوا جِماها فانثنت ... تشكو لواعجها إلى حاميها
تدعو فتحترقُ القلوبُ كأنّما ... يرمي حشاها جمرة من فيها
هذي نساؤكَ من يكون إذا سَرَت ... في السرّ سائقها ومن حاديها
أيسوقُها زَجرٌ بضربِ متونها ... والشمرُ يحدوها بسبٍّ أبيها
عجبًا لها بالأمسِ أنتَ تصونها ... واليوم آلُ أميّةٍ تُبديها
حسرى وعزَّ عليكَ ان لم يتركوا ... لكَ من ثيابكَ ساترًا يكفيها
وسروا برأسِكَ في القنا وقلوبهم ... تسمو إليه ووجدها يُضنيها
إن أخّروهُ شجاهُ رؤية حالها ... أو قدّموهُ فحالُهُ يشجيها[1]

ومن القصائد المشهورة في موضوع السبي للشيخ محسن أبو الحب في الحديث عن زينب بنت علي:

أصبَحت والعدوُّ أصبح يدعو ... إسحبي اليوم للسبا أذيالا
ذهبَ المانعون عنكِ فقومي ... والبسي بعد عزِّكِ الإذلالا
كم ترجّينَ وثبةً من رجالٍ ... لكِ كانوا لا يرهبونَ الرجالا
أنتِ مهتوكةٌ على كلِّ حالٍ ... فانزعي العزَّ والبسي الأغلالا
لكِ بيتٌ عالي البناء هدمناهُ ... وحزنًا خفافه والثقالا
صوّتي باسم منْ أردتِ فإنّا ... قد أبدناهمُ جميعًا قِتالا

(1) **ديوان السيد رضا الهندي**، جمعه السيد موسى الموسوي، وراجعه: د. السيد عبدالصاحب الموسوي، ص 47، على هذا الرابط:
http://www.m-alhassanain.com/kotob%20hossain/adab%20hosaini/d_hendi/diwan%20hendi04.htm

في 12/ 2/ 2011
وللشيخ يوسف ابو ذيب:

وأعظم شيء أنها في مصابها ... وحشو حشاها حرقة وضرامُ
تقنّعها بالأصبحية أعبدٌ ... وتسلبُ منهنّ القناعَ لئامُ
حواسر أسرى تستهان بذلّة ... وليس لها من راحم فتسامُ
يطارحن بالنوح الحمائم في الضحى ... وأنّى فهل تجدي الدموع حمامُ

علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف**، ج1، ص 38.

وكسوناهمُ الرمالَ ثيابًا وسقيناهمُ المنونَ سِجالا[1]

وللسيد صالح القزويني، مما يلقى من المنابر:

لهفي لآلكَ كلّما دمعت لها عينٌ بأطرافِ الأسنّة تُقرعُ
تُدمى جوانبُها وتضرم فوقها أبياتها، ويُماطُ عنها البُرقعُ
وإلى يزيد حواسرًا تهدى على الأقتاب تحملها النياقُ الضلّعُ[2]

[ط] شخصيات كربلاء

مسلم بن عقيل

وهو ابن عم الحسين، ورسوله إلى الكوفة، وقد غدر به الكوفيون في اللحظات الأخيرة، وقتل وألقي رأسه من قصر أمير الكوفة، وقد وصل خبر قتله إلى الحسين وهو في زرود في طريقه إلى الكوفة/ كربلاء.

من الرثاء القديم لمسلم ما نظمه الشاعر جمال الدين الخليعي:

حتّى إذا ظَفَرت به عصبُ الخَنا من بعدِ معتركٍ وطولِ نزاعِ
جاؤوا به نحو اللعين فغاظهُ بالقول من ثَبْتِ الجنان شجاعِ

---

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج8، ص 55.
وللشيخ محسن أبو الحب:

أتلكَ زينبُ مسلوبٌ مقلدها الله أكبرُ هذا الفادحُ الجَلَلُ
كأنها لم تكن تنمى لفاطمةٍ أو أنّها غير دين الله تنتحلُ
لئِنْ بَدَتْ وحجابُ الصون منتهكٌ عنها فإن حجابَ الله مُنسدلُ
مهلاً أميّة إنّ الله مدركُ ما أدركتموهُ فلا تغرركمُ المُهَلُ
هناكَ يعلمُ منْ لم يدرِ حاصلها ايّ الفريقين منصورٌ ومُنخذِلُ

انظر ديوان الشيخ محسن أبو الحب، تحقيق جليل كريم أبو الحب، ط1، 2003، ص 188، على الرابط التالي:
http://holykarbala.net/books/adab/abu-alhab/01.html#1
في 3/ 7/ 2011

(2) انظر القصيدة في موقع شعراء:
http://shoaraa.com/poem-4553.html#down
في 13/ 6/ 2011

وهوى من القصر المشوم مهللاً ومكبّرًا تجلو صدى الأسماعِ
لهفي لسيفٍ من سيوفِ محمّدٍ عبث الفلول بحدّهِ القطّاع
لهفي لمزج شرابه بنجيعه لهفي لمسقط ثغره اللمّاعِ
لهفي له فوق الترابِ مجدّلاً دامي الجبين مهشّم الأضلاعِ
مولاي يا بن عقيل يومكَ جاعلٌ حبّ القلوب دريئة الأوجاع
جادت معالمك الدموع بريِّها وسقى الحميم بواطن الإبداع[1]

ومن الرثاء:

يا مسلمَ بن عقيل لا اغب ثرى ضريحك المزن هطّالاً وهتّانا
ولو تكون بسقياه السما بخلت سقيته من دموع العين غدرانا
بذلتَ نفسكَ في مرضاة خالقها حتى قضيتَ بسيف البغي ظمآنا[2]

ومن أهم القصائد التي قيلت في مسلم، وقد تكون أشهرها وأكثرها استخدامًا، والتي تتردّد على المنابر في الليلة المخصصة لمسلم في عشرة محرم بصوت نادب حزين يشجي القلوب، هي للسيد باقر الهندي:

رسول حسين ونعم الرسول إليهم من العترة الصالحهْ
لقد بايعوا رغبة منهمُ فيا بؤس للبيعة الكاشحهْ
وقد خذلوه وقد أسلموه وغدرتهم لم تزل واضحهْ
بَكتكَ دَمًا يابن عمّ الحسين مدامعُ شيعتكَ السّافحهْ
ولا بَرِحَت هاطلاتُ العيون تحيّيكَ شاديةً رائحهْ
لأنّك لم تروَ من شربةٍ ثناياك فيها غَدَت طائحهْ
رموكَ من القصرِ إذْ أوثقوكَ فهل سَلمَت فيكَ من جارحه؟
وسحبًا تجرُّ بأسواقهم ألستَ أميرهمُ البارحه؟
قُتلتَ ولم تبككَ الباكياتُ أما لكَ في المِصرِ من نائحه
قُتلتَ ولم تدرِ كم في (زرودَ) عليكَ العشيّة من صائحه؟[3]

(1) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 33.
(2) السيد محسن الأمين، **المجالس السنية**، ج1، ص 70.
(3) جواد شبر، **أدب الطف**، جزء 8، مصدر سابق، ص 223.

عبدالله الرضيع

وهو رضيع الحسين، أخذه يوم عاشوراء طالبًا له الماء، فرمي بسهم من حرملة بن كاهل الأسدي فأصابه في مقتل وهو في يد والده. لا أظنّ أن أحدًا من الشعراء استطاع مجاراة السيد حيدر الحلي في وصف المصرع، لا قبله ولا بعده.. يقول وهو يتحدث عن الحسين:

لهُ الله مفطورًا من الصبرِ قلبُهُ ... ولو كانَ من صمِّ الصفا لتفطّرا
ومُنعطِفٍ أهوى لتقبيلِ طِفلِه ... فقبّلَ منهُ قبلهُ السّهمُ مَنحرا
لقد وُلِدا في ساعةٍ هوَ والردى ... ومن قبلِهِ في نحرِهِ السّهمُ كبّرا[1]

ومن رثاء الرضيع:

ورُبَّ رضيعٍ أرضعَتْه قِسِيُّهم ... مِن النَّبلِ ثَدْيًا دَرُّهُ الثَّرُّ فاطِمُهْ
فلَهْفي له مُذْ طَوَّقَ السَّهْمُ جِيدَهُ ... كما زَيَّنَتْه قَبلَ ذاك تَمائمُه
هفا لِعِناقِ السِّبطِ مُبتسِمَ اللُّمى ... وَداعًا، وهل غيرُ العِناقِ يُلائمُه؟
ولَهْفي على أمِّ الرضيعِ وقد دَجا ... عليها الدُّجى والدَّوحُ نادَت حَمائمُه
تَسَلّلُ في الظلماءِ تَرتادُ طفلَها ... وقد نَجمَتْ بين الضحايا عَلائمُه
فمُذْ لاحَ سَهْمُ النَّحرِ وَدّتْ لَوَ انّها ... تُشاطِرُهُ سهمَ الردى وتُساهُمه
أقَلَّتْهُ بالكفَّينِ تَرشفُ ثَغرَهُ ... وتَلثِمُ نَحْرًا قَبْلَها السَّهمُ لاثِمُه
بُنيَّ أفِقْ مِن سكرةِ الموتِ وارتَضِعْ ... بثَدْيَيكَ، عَلَّ القلبَ يَهدأ هائمُه
بُنيّ لقد كنتَ الأنيسَ لوحشتي ... وسَلوايَ إذْ يَسطو مِن الهَمِّ غاشِمُه[2]

العباس

وهو أخ الحسين، ورأس حربته، وحامل لوائه. والعباس لا يذكر إلاّ لمامًا في الشعر الشيعي القديم، وفي بعض الأحيان يذكر في إطار المجموع[3].

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 80.
(2) للشيخ محمد تقي آل صاحب الجواهر. انظر القصيدة كاملة في: الشيخ محمد الهنداوي، مصدر سابق، ج2، ص 19.
(3) في رثاء العباس وإخوته قتلى كربلاء، لسليمان بن قتة العدوي، وذلك بعد =

فأمّ البنين، والدة العباس وإخوته الثلاثة الذين استشهدوا بكربلاء تنعاهم جميعًا بقولها:

لا تدعونّي ويك أمّ البنين تذكّريني بلِيوث العرين
كانت بنونٌ ليَ أُدعى بهم واليوم أصبحتُ ولا من بنين
أربعةٌ مثلَ نسور الرُّبى قد واصلوا الموتَ بقطعِ الوتين
تنازعَ الخرصانُ أشلاءهم وكلّهم أمسى صريعًا طعين
يا ليتَ شعري أكما أخبروا بأنّ عبّاسًا قطيع اليمين(1)

ولأم البنين رثاء خاص لابنها العباس:

يا من رأى العبّاسَ كرَّ على جماهير النقدْ
ووراهُ من أبناء حيـ ـدرَ كلّ ليثٍ ذي لُبَدْ
أُنبئتُ أن ابني أُصيـ ـبَ برأسه مقطوع يَدْ
ويلي على شِبلي أما لَ برأسه ضربُ العمدْ
لو كانَ سيفُكَ في يديـ ـكَ لما دنا منه أحَدْ(2)

= وقعة كربلاء مباشرة:

عين جودي بعبرة وعويل واندبي إن ندبت آل الرسول
ستة كلّهم لصلب عليٍّ قد اصيبوا وسبعة لعقيل
واندبي ان بكيت عونًا اخاهم ليس فيما ينوبهم بخذول
وسميّ النبي غودر فيهم قد علوه بصارم مصقول
واندبي كهلهم فليس إذا ما عدّ في الخير كهلهم كالكهول
فلعمري لقد أصيب ذوو الـ قربى فبكى على المصاب الجليل
فإذا ما بكيت عيني فجودي بدموع تسيل كل مسيل

انظر الأبيات في: الإمام السيد محسن الأمين، **اعيان الشيعة**، المجلد الأول، ص 607.

(1) السيد صالح الشهرستاني، تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن علي عليه السلام، الجزء الأول، على الرابط:
http://gadir.free.fr/Ar/Ehlibeyt/Huseyin/book11/13.htm
في 12/ 3/ 2007

(2) المصدر السابق.

ومن رثاء القرون التالية قول أحد حفدته المتأخرين وهو الفضل بن محمد بن الفضل بن الحسن بن عبيدالله بن العباس:

إنّي لأذكرُ للعباس موقفهُ بكربلاءَ وهام القومِ تُختَطَفُ
يحمي الحسين ويحميه على ظمأ ولا يولّي ولا يثنى فيختلفُ
ولا أرى مشهدًا يومًا كمشهدهِ مع الحسين عليه الفضل والشرفُ
أكرم به مشهدًا بانت فضيلته وما أضاعَ له أفعاله خلفُ[1]

لكن مكانة العباس تتصاعد في القرن التاسع عشر الميلادي فما بعد، حتى ضاهت مكانته مكانة الحسين، ولا يزال ضريحه يتلقّى الاهتمام والدعم المالي الشعبي بأكثر من مشهد الحسين عليه السلام نفسه، بل بأكثر من والده علي بن أبي طالب عليه السلام. لقد وجدت الثقافة القبلية لدى المتشيعين الجدد في العراق، في أبي الفضل، العباس، الشخصية المثلى ليتمثّل ثقافة القبيلة من نخوة وشجاعة وفداء وتضحية وبسالة وكرم نفس، لهذا أُسبغت عليه كل صفات زعيم القبيلة وأهمها الفداء وتوفير الحماية، إما للنساء والأطفال (حامي الظعينة)، وإما للرمز الأكبر الحسين بن علي نفسه. وبذلك صعد نجم العباس إلى القمّة.

ما يوضح صدارة العباس وتمثّله لقيم القبيلة وكذلك موقعه المركزي في عاشوراء، ما جاء في قصيدة السيد جعفر الحلي التي تفتتح بها مجالس التعزية ليلة السابع من المحرم:

عَبَسَت وجوهُ القومِ خوف الموتِ والعبّاسُ فيهم ضاحكٌ متبسّمُ
قَلَبَ اليمينَ على الشمالِ وغاصَ في الأوساطِ يحصدُ للرؤوسِ ويحطِمُ
وثَنَا أبو الفضلِ الفوارسَ نُكّصًا فرأوا أشدّ ثباتهم أن يهزموا
ما كَرَّ ذو بأسٍ له متقدّمًا إلاّ وفرّ ورأسُهُ المتقدّمُ
صَبَغَ الخيولَ برمحهِ حتى غدا سيّانَ أشقرُ لونها والأدهمُ
ما شدّ غضبانًا على ملمومةٍ إلاّ وحلّ بها البلاءُ المبرمُ[2]

---

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج1، ص 325.

(2) ومن القصيدة:

وله إلى الاقدام نزعة هاربٍ فكأنما هو بالتقدّمِ يسلمُ =

ومن الشعر المشهور الذي يلقى في عاشوراء في رثاء العباس، قول الشاعر الشيخ حسن بن علي السعدي النجفي (ت ـ 1279هـ):

ومشى إليهِ السبطُ ينعاهُ كسـ   رتَ الآن ظهري يا أخي ومُعيني
عباسُ كبش كتيبتي وكنانتي   وسريّ قومي بل أعزّ حصوني
يا ساعدي في كلّ معتركٍ به   أسطو وسيف حمايتي بيميني
لِمَن اللوا أُعطي ومن هو جامعٌ   شملي وفي ضنكِ الزحام يقيني
أمُنازل الأقران حامل رايتي   ورواق أخبيتي وباب شؤوني[1]

ومما قيل في رثاء العباس للسيد راضي القزويني (1235 ـ 1285هـ):

وفَيتَ بعهدِ المشرفيّةِ في الوغى   ضِرابًا وما أبقيتَ للسيفِ مضربا
لقد خضتَ تيّارَ المنايا بموقفٍ   تخالُ به برقُ الأسنّةِ خُلّبا
إذا لَفَظَت حرفًا سيوفُكَ مُهملاً   تترجمهُ سُمرُ العوامل مُعربا

= **بطلٌ تورّثَ من ابيه شجاعةً   فيها أنوف بني الضلالة تُرغمُ**
يلقي السلاح بشدّة من باسه   فالبيضُ تلثم والرماحُ تحطّمُ
عرف المواعظ لا تفيد بمعشرٍ   صمّوا عن النبأ العظيم كما عُموا
فانصاعَ يخطبُ بالجماجم والكِلى   فالسيفُ ينثرُ والمثقّفُ ينظِمُ
أوَ تشتكي العطشَ الفواطمُ عندهُ   وبصدرِ صعدتهِ الفراتُ المُفعمُ
لو سدَّ ذو القرنينِ دونَ وروده   نَسَفَتهُ همّتُهُ بما هو أعظمُ
ولو استقى نهر المجرّة لارتقى   وطويلُ ذابلهِ إليها سلّمُ
حامي الظعينة أين منه ربيعة   أم أين من عَلْيا أبيهِ مكدمُ
في كفّه اليسرى السقاءُ يقلُّهُ   وبكفه اليمنى الحسامُ المخذَمُ
مثل السحابة للفواطم صوبه   ويصيبُ حاصبةَ العدو فيرجمُ
بطلٌ إذا ركب المطهّمَ خِلتَهُ   جبلًا أشمَّ يخفُّ فيه مُطهَّمُ

ديوان السيد جعفر الحلي، مصدر سابق، ص 397 ـ 398.

(1) الشيخ محمد الهنداوي، مصدر سابق، ج1، ص 345. ويبيّن شاعرٌ آخر من حفدة العباس (ابي اسماعيل العلوي، محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، من شعراء القرن الثالث الهجري)، كيف أثّر مقتل العباس في أخيه الحسين فيقول:

أحقُّ الناسِ أن يبكى عليهِ   فتىً أبكى الحسينَ بكربلاءِ
أخوهُ وابنُ والدِهِ عليٌّ   أبو الفضلِ المُضرّجِ بالدماءِ
ومن واساهُ لا يثنيهِ شيءٌ   وجادَ لهُ على عطَشٍ بماءِ

الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج3، ص20.

جلا ابن جلا ليل القتام كأنّهُ صباحُ هدىً جَلّى من الشركِ غيهبا
وليثٌ وغيٌ يابى سوى شجر القنا لدى الروع غابًا والمهنّد مِخلبا[1]

علي الأكبر

الشعر في علي الأكبر، ابن الإمام الحسين، قليل باللغة الفصحى، مقارنة بالعبّاس. ومما قيل فيه من رثاء مشهور يلقى في مناسبة عاشوراء، قصيدة للشيخ جعفر الهر الحائري (1267 ـ 1347هـ)، يقول فيها:

شبابٌ بالطفوف قضى شهيدًا يشيبُ لرزئه رأس الوليدِ
شبيهُ محمد خَلقًا وخُلقًا وفي مشيٍ وفي لفتاتِ جيدِ
فما أدري أهنّي أم أعزّي عليَّ المرتضى بابن الشهيدِ
عليٌّ بالطفوفِ أقامَ حربًا كحربِكَ يا عليُّ مع اليهودِ
وصيّرَ كربلا بدرًا وأُحدًا ونادى يا حروب الجدّ عودي
أقول لها وقد مُلِئت دموعًا ألا يا مقلتي هل من مَزيدِ
شبابٌ ما رأى عرسًا ولكن تخضّب كفّهُ بدم الوريدِ
فوانفسي اذهبي وجدًا وحزنًا ويا عيني بحمرِ الدمع جودي[2]

---

(1) ومن القصيدة:

يُذكّرهم باسَ الوصيّ فكلّما رمى موكبًا بالعزمِ صادَمَ موكبا
وتحسبُ في أفقِ القتام حسامه لرجمِ شياطين الفوارسِ كوكبا
وقَفَتْ بمُستنِّ النزالِ ولم تَجدْ سوى الموت في الهيجا من الضيم مهربا
الى أنْ وردتَ الموتَ والموتُ عادة لكم عُرِفَت تحت الأسنّة والظُّبى
ولا عيبَ في الحرّ الكريم إذا قضى بحرّ الظُّبى حُرًا كريمًا مُهذّبا
رعى الله جسمًا بالسيوفِ موزّعًا وقلبًا على حرّ الظما مُتقلّبا
ورأس فَخَارٍ سِيم خَفْضًا فما ارتضى سوى الرّفعِ فوقَ السمهريّةِ منصبا

انظر: جواد شبر، مصدر سابق، ج7، ص 195.

(2) الشيخ محمد الهنداوي، **سلسلة مجمع مصائب أهل البيت** عليهم السلام، الجزء الأول، ط1425هـ، ص 407 - 408. على الرابط:
http://www.m-alhassanain.com/kotob%20hossain/majales/mjmaa_almssaeb_1/mssaeb13.htm#up
في 1/ 6/ 2011 =

ومن مشهور الشعر لعبد الحسين إبراهيم العاملي (ت ـ 1361هـ):

جَمَعَ الصفات الغُرّ وهي تراثُهُ عن كلٍّ غِطريفٍ وشهمٍ أصيَدِ
في بأسِ حمزةَ في شجاعةِ حيدرٍ بإبا الحسينِ وفي مهابةِ أحمدِ
وتراهُ في خُلقٍ وطِيبِ خلائقٍ وبليغِ نُطقٍ كالنبيِّ محمّدِ
يرمي الكتائبَ والفلا غصّت بها في مثلها من بأسهِ المتوقّدِ
فيردّها قسرًا على أعقابها في بأسِ عرّيسِ العرينةِ مُلبدِ[1]

= ومما جاء في القصيدة:

كأني بالحسين غدا ينادي علينا يا ليالي الوصل عودي
رجوتكَ يا عليُّ تعيش بعدي وتُوسدَ جثتي رمسَ اللحودِ
وتمشي باكيًا من خلف نعشي كما يبكي الوليد على الفقيدِ
ولم أنسَ النساءَ غداةَ فرّت إلى نعشِ الشهيدِ بن الشهيدِ
تقبّلُ هذه وتشمّ هذي خضيبَ الكفِّ أو ورد الخدودِ
إذا أمٌّ تنوحُ تقول أختٌ: أعيدي النوح معولةً أعيدي

(1) ومنها:

صادي الحشا وحسامُه ريّان من ماءِ الطلى وغراره لم يبردِ
ومذ انثنى يلقى الكريهة باسمًا والموتُ منه بمسمعٍ وبمشهدِ
عثرَ الزمانُ به فغودرَ جسمُهُ نَهْبَ القواضِبِ والقنا المتقصّدِ
ومحا الردى يا قاتلَ اللهُ الردى منه هلالَ دجىً وغرّةِ فرقدِ
يا نجعةَ الحيّين هاشم والندى وحمى الذمارين العلا والسؤددِ
فلتذهب الدنيا على الدنيا العفا ما بعدَ يومكَ من زمانٍ أرغدِ
كيفَ ارتقت هِممُ الردى لكَ صعدةً مطرودةَ الكعبين لم تتأوّد
أفديهِ من ريحانةٍ ريّانةٍ جفّت بحرّ ظمىً وحرٍّ مُهنّدِ
بكر الذبول على نضارةِ غصنهِ إنّ الذبولَ لآفة الغصنِ الندي
لله بدر من مراقِ نجيعهِ مزَجَ الحسامَ لجينه بالعسجدِ
ماءُ الصبا ودم الوريد تجاريا فيه ولاهبُ قلبه لم يخمدِ
لم أنسهُ متعممًا بشبا الظبى بين الكماةِ وبالأسنّة مرتدي
خضَبت ولكن من دم وفراته فاخضرّ ريحانُ العذارِ الأسودِ

انظر: جواد شبر، **أدب الطف**، الجزء التاسع، ص 227 ـ 229. على الرابط:
http://rafed.net/books/shear/adab-altaff-9/16.html
في 1/ 6/ 2011

القاسم بن الحسن

أكثر رثاء القاسم بن الحسن جاء بالشعر الشعبي أو العامي، وهو كثير الاستخدام في الدراما الكربلائية. من بين المراثي في القاسم، ما جاء في قصيدة للسيد صالح الحلي (1289 ـ 1359هـ) يقول فيها:

يا دوحةَ المجدِ من فِهْرٍ ومن مضرٍ قد جفَّ ماءُ الصبا من غصنك النَّضِرِ
يا نجعَةَ الحيِّ من عمرو العلى وحمى ذمار سؤددها في البدو والحضرِ
يا درّةً غادرت أصدافها فغلَتْ حتى غَلَت ثمنًا عن سائر الدررِ
قد غالَ خسفُ الردى بدرَ الهدى فهوى فيا نجومُ السما من بعدهِ انتثري
حلو الشبيبة يا لهفي عليه ذوى من بعد إيناعهِ بالعزّ والظفرِ
تحكي خلائقه زهرَ الربيع كما في رقّة الطبعِ يحكي نسمة السَحَرِ
استصغرت سنّه الأعداء حين دعا إلى البراز فلاقت أعظمَ الخطرِ
خضابه الدمُ والنبل النثار وقد زفّتهُ أعداؤه بالبيضِ والسُّمُرِ
إن يبكِهِ عمُّهُ حزنًا لمصرعهِ فما بكى قمرٌ إلاّ على قَمَرِ[1]

[ي] كربلاء والمهدي: ثأر من التاريخ أم من الحاضر؟

منذ استشهاد الإمام الحسين، لم تهدأ ثائرة الشيعة ورغبتهم في الانتقام من القتلة، مع أن الأمويين انتهوا وباد حكمهم. فهل كانت رغبتهم في الانتقام تاريخية تعود إلى فكرة (الرجعة)؟ أم هل تعود قضية الانتقام وضرورة شفاء الغيظ إلى التراث الشيعي نفسه، الذي يعتبر الحسين (ثأر الله وابن ثأره)، كما في زيارة الحسين (زيارة وارث)؟ أم أن سبب تمدّد الرغبة في الانتقام يعود إلى حقيقة أن ورثة الظلم ما زالوا يُظلمون وأنهم يسقطون الماضي على الحاضر؟

بقتل الحسين شفى الأمويون أضغانهم، كما يقول السيد حيدر الحلي:

كفاني ضنىً أن ترى بالحسين شَفَتْ آلُ مروان أضغانها

(1) الشيخ محمد الهنداوي، **مجمع مصائب أهل البيت** عليهم السلام، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 374.

فأغضبتِ الله في قتلهِ وأرضت بذلكَ شيطانها
عشيّة أنهضها بغيُها فجاءته تركبُ طغيانها
بجمعٍ من الأرضِ سدَّ الفروجَ وغطّى النجودَ وغيطانها[1]

وبقتل الحسين تكون أمية ارتكبت خطأ فادحًا أو عثرة لا تقال يخلدها في العار، كما يقول عبدالحسين شكر:

يوم في عثير الضلال أميّ عثرت أيّ عثرةٍ لا تُقالُ
واستفزّت لحربِ آلِ عليٍّ عُصبًا قادها العمى والضلالُ[2]

إن أميّة أتت فعلًا، لم يفعل معشار عشره قوم ثمود، كما يقول عبدالعزيز الجشي:

أميّة كمْ هذا الغرور فما أتى بمعشارِ عُشْرِ الفعلِ منكِ ثمودُ
وراءكمُ يومٌ يشيبُ لهولهِ الرضيعُ فإيعادٌ به ووعيدُ[3]

وكما يجلّل العار بني أميّة، سيصليهم ربّهم النار، حيث سيكون الله ورسوله خصيميهما يوم القيامة (لعلاء الدين الحلّي):

وعليكِ خزيٌ يا أميّة دائمًا يبقى كما في النارِ دامَ بقاكِ
هلاّ صفحتِ عن الحسين ورهطه صفحَ الوصيّ أبيهِ عن آباكِ

---

(1) ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 109. لذا كان الدعاء عليها دائمًا واللعنات تتبعها أبد الدهر. يقول السيد حيدر الحلي:

هذي أُميّةُ لا سرى في قُطرها غضُّ النسيم ولا استهلَّ قَطارُ
لبست بما صنعت ثيابَ خزايةٍ سودًا تولّى صبغهنَّ العارُ

ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 83.

وللسيد حيدر أيضًا:

تَرِبَتْ أكُفُّكِ يا أُميّةُ إنها في الغاضريةِ ترّبت أمراءها
ما ذنبُ فاطمةٍ وحاشا فاطمًا حتى أخذتِ بذنبها أبناءها
لا بلَّ منك المُزن غلّة عاطش فيما سقيت بني النبي دماءها
فعليك ما صلّى عليها الله لعـ ـنته يُشابه عَودُها إبداءها

ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 54 ـ 55.

(2) علي الخاقاني، **الكوكب الدري..**، ص 355.

(3) جواد شبر، مصدر سابق، ج7، ص 45.

وعففتِ يوم الطفُ عفّة جدّهِ الـ مبعوثِ يوم الفتحِ عن طُلَقَاكِ
أفهل يدٌ سلبتْ إماءَك مثلما سلبتْ كريماتِ الحسين يداكِ
أم هل برزنَ بفتحِ مكّة حُسّرًا كنِسائهِ يومَ الطفوفِ نِساكِ(1)

وفي يوم القيامة بأيّ وجه سيقابل قتلة الحسين نبيّ الله، وكيف سيكون حالهم إن كان النبيّ خصيمهم؟ يقول الشاعر الشيخ حسين نجف (ت ـ 1251هـ):

ماذا تقولُ أميّةٌ لنبيّها يومًا به خصماؤها تتجمّعُ
وغدًا إليهِ إيابُها وحسابُها وله يكونُ مصيرُها والمرجعُ
فإذا دعاهم للخصومة في غدٍ ياليتَ شعري ما الجوابُ إذا دُعوا
وهمُ الذين استاصلوا أبناءهُ ذبحًا كما خانوا العهودَ وضيّعوا(2)

وللشريف الرضي كيف أن الرسول سيكون خصيم قتلة الحسين:

ما راقبت غضب النبي وقد غدا زرعُ النبيّ مظنّة لحصادها
باعت بصائر دينها بضلالها وشرت معاطب غيّها برشادها
جعلت رسول اللّه من خصمائها فلبئس ما ذخرت ليوم معادها
نسلُ النبيّ على صِعابِ مطيّها ودمُ النبيّ على رؤوسِ صعادها(3)

لذا.. فمكانة يزيد لا بدّ وأن تكون في نار جهنم، ولا يمتلك الشعراء إلا الدعاء عليه بالمزيد من العذاب:

فلا زال ربّي يا يزيد ورهطه يزيدكمُ لعنًا ويحشركم إلى..

---

(1) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 441.

(2) جواد شبر، **أدب الطف**، المصدر السابق، ج6، ص 323.
ومثله لمنصور بن سلمة النمري الزبرقان (ت ـ 190هـ):

ويلكَ يا قاتلَ الحسينِ لقد بوّئتَ بحملٍ ينوء بالحاملِ
أي حباءٍ حبوتَ أحمَدَ في حفرتهِ من حرارةِ الثاكلِ
بأيِّ وجهٍ تلقى النبيّ وقد دخلتَ في قتلهِ مع الداخلِ
ما الشكُّ عندي في كفر قاتلهِ لكنني قد أشكُّ في الخاذلِ

(3) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 279.

ويصليكمُ نارًا تلظّى بوقدها   عليكم لقد ساءت مقامًا ومنزلا[1]

ومثله لأبي طالب، محمد الجعفري (من شعراء القرن الثالث الهجري):

ليَ نَفْسٌ تحبُّ في الله ـ والله ـ حسينًا ولا تحبّ يزيدا
يابن أكّالة الكبودِ لقد أنضجتَ مِنْ لابسي الكساءِ الكبودا
أيُّ هولٍ ركبتَ عذّبكَ الرحمنُ في نارهِ عذابًا شديدا
ليتني كنتُ يوم كنتَ فامسي منك في كربلا قتيلاً شهيدا[2]

لكن هل يكفي عذاب الآخرة بديلًا عن الانتقام في الدنيا؟ أبو الأسود الدؤلي، يدعو على ابن زياد ـ والي يزيد على الكوفة ـ وبنيه بأن يزيل الله ملك قتلة الحسين، وقبله قتلة ابن عمه مسلم بن عقيل، وهاني بن عروة المرادي؛ وكأن الدؤلي (ت ـ 69هـ) لم يستطع أن يقول ما في داخله من الدعاء على بني أميّة بشكل مباشر سائلًا الله أن يزيل ملكهم وينتقم منهم:

أقولُ وزادني جَزَعًا وغيظًا   أزالَ اللهُ ملكَ بني زيادِ
وأبعدهم بما غدروا وخانوا   كما بعُدَت ثمودُ وقومُ عادِ
ولا رجعتْ ركابُهُمُ إليهم   إذا وقفتْ إلى يوم التنادِ
همُ جدعوا الأنوفَ وكنَّ شُمًّا   بقتلهمُ الكريم أخا مراد
قتيل السوقِ يا لكَ من قتيلٍ   به نضح من احمرَ كالجساد
وأهل مكارم بعدوا وكانوا   ذوي كرمٍ وروسًا في البلاد
حسينٌ ذو الفضول وذو المعالي   يزين الحاضرين وكل بادِ
أصابَ العزّ مهلكة فأضحى   عميدًا بعد مصرعه فؤادي[3]

---

(1) لجواد عواد البغدادي (ت ـ 1178هـ). انظر جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 274.

(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج7، ص 307.

(3) **ديوان أبي الأسود الدؤلي**، صنعة أبي سعيد الحسن السكري (ت ـ 290)، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت، 1998، ص 336. والبيتان الأخيران لم يثبتا في القصيدة.

وكان المختار الثقفي قد تتبّع قتلة الحسين المباشرين في الكوفة فقتل أكثرهم. لكن لم يصب بني أميّة في الشام سوءٌ بعد، حتى جاءت نهايتهم على يد العباسيين. يومها وقف الشاعر سديف بن ميمون أمام السفّاح العبّاسي مطالبًا بالثأر:

لا تقيلنَ عبدَ شمسٍ عثارا واقطعوا كل نخلةٍ وغراسِ
فلقد ساءني وساءَ سوائي قربهم من نمارقٍ وكراسي
..أنزلوها بحيث أنزلها الله وبدارِ الهوان والإتعاسِ
ذلّها أظهر التودّد منها وبها منكم كحزِّ المواسي
واذكروا مصرعَ الحسينِ وزيدٍ وقتيلاً بجانبِ المهراسِ
والقتيل الذي بحرّان أمسى رهن رمسٍ مجاور الأرماس

وفعلًا أقام السفّاح مجزرته المعروفة. وقال عبدالله بن علي العباس (ت ـ 147هـ):

أمّا الدعاةُ إلى الجنانِ فهاشمٌ وبنو أميّةَ من دعاةِ النار
وبنو أميّة دوحةٌ ملعونةٌ ولِهاشم في الناس عودُ نضارِ
أأميُّ ما لكِ من قرارٍ فالحقي بالجنِّ صاغرةً بأرضٍ وبارِ
فلئِنْ رحلتِ لترحلنّ ذميمةً وإذا أقمتِ بذلّةٍ وصَغارِ[1]

ويقول أبو محمد العبدي الكوفي، بعد مذبحة الأمويين على يد العباسيين:

حسِبتْ أميّةٌ أن سترضى هاشمٌ عنها ويذهبُ زيدُها وحسينُها
كلاّ وربُّ محمدٍ وإلهه حتى تباح سهولها وحزونُها
وتذلّ ذلّ حليلةٍ لحليلها بالمشرفيّ وتُستردَ ديونُها[2]

لكن هذا كلّه لم يشف القلوب الملتاعة على الحسين وشهداء آل البيت الكثر، سواء الذين استشهدوا على يد الأمويين أو العباسيين، خصوصًا وأن الاضطهاد لآل البيت وشيعتهم تواصل بصورة أبشع مما كان

(1) الشيخ الأميني، **الغدير**، ج2، ص 326.
(2) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج3، ص 100.

سابقًا، حتى أنهم تمنّوا ديمومة حكم بني مروان. يقول أبو عطاء السندي (ت ـ 180هـ):

يا ليتَ جورَ بني مروان دام لنا وليت عدلَ بني العبّاس في النار

ولقد كان موضوع الثأر في القديم يميل إلى انتظار نهاية الدولة الأموية على يد الثوّار، أو انتظار القائم المنتظر (المهدي). ولما كان زوال الدولة الأموية لم يغيّر من الأحوال كثيرًا، استمرّ التعلّق بالأمل بانتظار الإمام المهدي. كما في شعر دعبل الذي كان يشهد المصائب من حوله، على يد العباسيين:

فلولا الذي أرجوه في اليوم أو غد لقطّع قلبي إثرهم حسراتي
خروج إمامٍ لا محالة خارجٌ يقومُ على اسم الله والبركات
يميّز فينا كلّ حقٍ وباطلٍ ويجزي على النعماء والنقمات
ساقصر نفسي جاهدًا عن جدالهم كفانيَ ما ألقى من العبراتِ
فيا نفسُ طيبي ثم يا نفسُ أبشري فغير بعيدٍ كلّ ما هو آتِ
فإن قرّب الرحمنُ من تلك مدتي وأخّر من عمري لطول حياتي
شفيتُ ولم أتركْ لنفسي رزيّة وروّيتُ منهم منصلي وقناتي[1]

كانت النزعة باتجاه الثأر واضحة في كل الشعر الشيعي في شتى مراحله التاريخية، والتشديد في أكثره على بني أميّة، فهم المثال الأعلى للطغيان والظلم الذي أسسوه لمن أتى بعدهم، وقد لا يكون الأمويون بالضرورة هم المقصودين دائمًا بأشخاصهم، بل الطغاة المعاصرون. لكننا نميل إلى أن الشعر القديم ينصبّ في معظمه على الثأر (التاريخي). بل إن معظم الشعر الشيعي لا يرى في المهدي إلا منتقمًا من (الماضين الأموات) وليس الظالمين (المعاصرين الأحياء). ومن هنا، فإن تثوير الفكرة المهدوية لتخدم الوضع الراهن أمرٌ جديد، ولم تتمثّل في الشعر إلا لمامًا.

طلاّب الثأر جبهتهم معروفة، متسلسلة بأجيالها، وسماتها الثقافية والأيديولوجية واضحة، ولكن مبتغاها في الثأر متعدد. بعضهم يريد ثأرًا من

(1) **شعر دعبل بن علي الخزاعي**، مصدر سابق، ص 312 ـ 313.

بني أميّة ومن تلطخت أيديهم بدماء أهل البيت من قبل العباسيين، وهؤلاء (أموات). وبعض آخر يريد ثأرًا من (أحياء) من الحكام الظالمين الذين يبطشون بالناس ويقتلون على الهويّة. ولكن الحقيقة هي أن أكثر الثأر المطلوب هو ثأرٌ (تاريخي) مندغم أحيانًا مع ثأر (حاضر). والتأكيد على التاريخ، حتى وإن شمل الحاضر، فإن من سيثأر، ليس المضطهدين، وإنما المهدي، الذي لا بدّ من انتظاره، وإن كان المضطهدون يستطيعون أن يشاركوا معه في ثورته ضد الظلم ـ إن كانوا أحياء ـ وقت خروجه.

من أمثلة الشعر الشيعي القديم الداعي للانتقام التاريخي، ما جاء في شعر الشريف الرضي الذي كان يرقب يومًا يثأر فيه المهدي من بني أمية (ولربما قصد بني العباس المعاصرين أيضًا):

بني أميّة ما الأسيافُ نائمة عن شاهرٍ في أقاصي الأرض موتورِ
والبارقاتُ تلوّى في مغامِدِها والسابقاتُ تمطّى في المضاميرِ
إنّي لأرقُبُ يومًا لا خفاءَ له عريان يقلقُ منه كلُّ مغرورِ
وللصوارمِ ما شاءت مضاربها منَ الرقابِ شراب غير منزورِ
أكلُّ يومٍ لآلِ المصطفى قمرٌ يهوي بوقعِ العوالي والمباتيرِ
وكلّ يومٍ لهم بيضاء صافية يشوبها الدهر من رنقٍ وتكديرِ[1]

ومع أن الشريف الرضي ينتسب إلى الدوحة النبوية العلوية، وبالرغم من أنه يشعر بغصص في داخله لوقعة الطف وما جرى فيها وما بعدها تدفعه للثأر، إلا أن سببًا ما لا يتيح له فعل ذلك. كونه انتقامًا من التاريخ ورجاله، وهم بين الأموات. ربما لا يمكن الانتقام منهم وإعادتهم إلى الحياة لأخذ القصاص منهم إلا في حال ظهر المهدي، مع أنه يشير إلى واقع يعيشه، والى نفسه الحاضرة عند المقارنة بالطغاة الحاكمين في الحديث عن الفاضل والمفضول.

يا بني أحمد إلى كم سناني غائبٌ عن طعانه ممطولُ
وجيادي مربوطةٌ والمطايا ومقامي يروعُ عنه الدخيلُ

(1) **ديوان الشريف الرضي**، مصدر سابق، ج1، ص 377.

كم إلى كم تعلو الطغاة وكم يحـ كمُ في كلِّ فاضلٍ مفضولُ
قد أذاعَ الغليلُ قلبي ولكن غير بدعٍ أن استطبَّ العليلُ
ليتَ أني أبقى فأمترقُ النا سَ وفي الكفِّ صارمٌ مسلولُ
وأجرُّ القنا لثاراتِ يوم الطـ فِّ يستلحقُ الرعيلَ الرعيلُ(1)

والشيخ محسن فرج يقول ليس سوى المهدي يمحو ما جرى في كربلاء:

مصابٌ قلّ أن يبكى دماءً وتلطم بالأكفّ له الخدودُ
محا صبرًا ولا يمحيه إلاّ قيامُ فتىً تُقام به الحدودُ
إمامٌ أنبياء الله تقفو لواه والملائكةُ الجنودُ(2)

في القرن التاسع عشر الميلادي، بات واضحًا اختلاط الثأر من الطغاة الماضين مع نظرائهم من المعاصرين، وأصبح انتظار المهدي يمثّل انتقامًا للذات الشيعية المقهورة التي تعيش على هامش التاريخ، وينالها الكثير من الظلم والعسف، بأكثر مما هو انتقام من الماضين، سواء من قتلوا الحسين في كربلاء أو بقية الأئمة وشيعتهم في القرون السالفة. صارت الذات حاضرة بشكل أقوى في موضوع الثأر، وإن لم تخلُ من سلبيّة الانتظار نفسه. فالمطلوب ليس مقاومة الشيعة والثورة على جلاّديهم، وإنما انتظار الإمام المهدي ليقوم هو بالأمر، مع اعلان الاستعداد لمساعدته والانضمام إلى ركبه المنتقم، حين يظهر.

لعل أبيات علاء الدين الحلي في انتظار المهدي تكشف لنا الرؤية السلبيّة المحبطة لفكرة المهدوية نفسها، والتي طغت على معظم تاريخ الشيعة، فهو قد صوّر لنا شيئًا من وضع الشيعة المأسوي، وتحدث عن انتظار سلبيّ للمهدي يقعد المرء حتى عن هشّ الذباب عن وجهه:

عجّل قدومك يا بن فاطمةٍ قد مسّ شيعة جدّكَ الضرُّ
علماؤهم تحت الخمول فلا نفعٌ لأنفسهم ولا ضرُّ
يتظاهرون بغير ما اعتقدوا لا قوّةٌ لهمُ ولا ظهرُ

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج2، ص 215.
(2) علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف**، الجزء الأول، ص 33.

استعذبوا مرّ الأذى فحلا لهم، ويحلو فيكمُ المرُّ
وطووا على مضضٍ سرائرهم صبرًا وليس لطيّها نشرُ
يا غائبين متى بقربكم من بعد وهنٍ يجبر الكسرُ[1]

ومثله في الانتظار السلبي لمحمد بن يوسف البلادي البحراني (ت ـ 1130هـ):

يا حجّة الله يا بن العسكري ترى ما نحن فيه مرارات نكابدها
خلّص مواليك يا بن المصطفى فلقد ضاق الخناقُ وخانتها مقاصدها
إلى متى يا غياث المسلمين ويا غوث الأنام فأنت اليوم واحدها
سلْ ربّك الإذن في إنجاز موعده فأنتَ يا بن أُباةِ الضيم واجدها[2]

كانت النظرة القديمة إلى المهدي، وربما ما زالت بعض بقاياها قائمة حتى الآن، مخدّرة سلبيّة في أبعد حدودها، لأن أجيالًا عديدة انتظرت نصرة من الإمام المهدي دون أن تقوم هي بفعل، بل صبرت على مضض، وتجرّعت غصص الألم، وتركت شجاعتها وحقّها ودفاعها عن كرامتها، لإمام يأتي يومًا لينصرها وليأخذ هو بثأرها. أما هي ـ أي تلك الأجيال ـ فرأت أن لا حولَ لها ولا قوّة، وكأن الله خلقها للاضطهاد، وأنها لا تتحمّل مسؤولية تغيير وضعها. في أحسن الأحوال، فإن سيفها لن يُشرع على ظالمها إلا تحت لواء المهدي، وإلا فلن يُشرع أبدًا.

الشيخ حسين آل عمران القطيفي يتساءل:

متى العَلَمُ المنصورُ يقدمُ خافقًا أمامَ إمام العصر والحقّ ظاهر؟
فقد فاضَ بحرُ الجور وانطمست به معالمُ دين الله فهي دواثرُ
ولم يبقَ إلا جاهلٌ متصنّعٌ يرى نفسه قطب العلا وهو قاصرُ[3]

والسيد أحمد العطار (ت ـ 1215هـ) يكرر السؤال:

---

(1) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 431.
(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 205.
(3) المصدر السابق، ج5، ص 322.

ليتَ شعري متى نرى داعيَ الله إلى الحق والسراجَ المنيرا
أوَ ما آن أنْ يُرى ظاهرًا في يده سيفُ جدّهِ مشهورا
أوَ ما آنَ أنْ يُرى ولواءُ الـ نصر من فوق رأسه منشورا
أوَ ما آنَ أنْ يحور فيستاصلَ من كان ظنّ أنْ لا يحورا
أوَ ما آنَ أنْ نروحَ ونغدو في ابتهاج والعيش يغدو قريرا[1]

وكذلك يفعل السيد باقر العطار (ت ـ 1235هـ):

متى يقوم وليُّ الأمر من مُضَرٍ فينجلي بمُحيّاهُ دُجى الغممِ
الحُجّة الخَلَفُ المهديُّ من ختم الله الإمامةَ فيه خيرَ مُختَتَمِ
هو الإمامُ الذي تُرجى حميّته بكلّ هَوْلٍ منَ الأهوال مُقتحمِ
متى نراهُ وقد حفّتْ بهِ زُمَرُ الأ نصارِ مِنْ كلّ مغوارٍ وكلّ كمي
ويملأُ الأرضَ عدلاً مثلما مُلئت جورًا، وذئب الفلا يرعى مع الغنم
ويغتدي كلّ مَنْ والاهُ مُبتهجًا في خفض عيشٍ رغيدٍ دائم النعمِ[2]

علاء الدين الحلي، يسأل هو الآخر: متى، متى؟

متى يظهر المهدي من آل هاشم على سيرة لم يبق غير يسيرها؟
متى تقدِمُ الراياتُ من أرضِ مكّة ويُضحكني بشرًا قدومُ بشيرها؟
وتنظرُ عيني بهجةً علويةً ويسعدُ يومًا ناظري من نضيرها[3]

هذا شاعر آخر، هو الشيخ محمد بن يوسف البلادي، ينتظر راية المهدي ليلتحق بها أو يلحق بها غيره من المنتظرين المظلومين الذين لا يشغلهم سوى الانتظار، ومن ثمّ الثأر وإطفاء ثائرة الغيظ:

فيا آلَ ياسين ويا رايةَ الهدى مُصابكمُ طول الزمانِ جديدُ
ولم يبلَ إلاّ أن ينادى من السما بمهديِّكُم إذ تقتفيهِ جنودُ
فتصبحُ أعلامُ النبيِّ خوافقًا وسابقة والمشرفيُّ يعود

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج6، ص 67.
(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج6.
(3) الشيخ الأميني، مصدر سابق، ج6، ص 437 ـ 438.

هنالكَ تسلو أنفسٌ طالَ حزنُها ويهني العُبَيدَ اليوسفيَ هجودُ[1]

والشيخ محسن فرج القطيفي ينتظر إشارة من الإمام المهدي لكي يثأر من وضعه ووضع الشيعة المزري، فيحمل سيفًا ويقاتل، وإلا فليس هناك تحرّك قبل ذلك، ولأنّ المهدي قد تأخّر، فإن الشاعر يستنهضه:

يا غيرةَ الله وابن السادةَ الصّيدِ ما آن للوعد أن يقضى لموعودِ
وشيعةٌ أخلصتكَ الودَّ كنتَ بها أبَرَّ من والدٍ بَرٍّ بمولودِ
مغمودة العضب عمّن راح يظلمها وصارم الجورِ عنها غير مغمودِ
شأوًا وما حال شاءٍ غابَ حافِظها عنها عشاءً فامسَتْ في يدَي سِيدِ
إنّا إلى الله نشكو جورَ عاديةٍ ما أن يرى جورها عنها بمردودِ
لم يرقبوا ذمّةً فينا ولا رقبوا إلاّ كأن لم نكن أصحاب توحيدِ
يا ليتَ شعري متى قلْ لي نغادرها نهب السيوفِ وأطراف القنا الميدِ
وغيرة الله إنْ هنّا عليكَ فما بالدين هونٌ ولا بالسادة الصِّيدِ
فالمم به شعثنا اللهم منتصرًا بنا له يا عظيمَ المنِّ والجودِ[2]

هذا يشير إلى أن (المعركة التاريخية) باقية مستمرة رغم أن رموزها التاريخيين من الأمويين قد ذهبوا واختفوا من وجه البسيطة. وهذا يعني أمرين: أن فكرة المهدوية بقدر ما هي راسخة، فإنها حاجة للشعوب المغلوب على أمرها، ولذا ففكرة المخلص أو المهدي تجدها في كل الديانات تقريبًا. إنها الأمل والبشرى. وإنه الشوق إلى صاحب الطلعة الحميدة الذي سيقيم العدل. وإنه ليوم المستضعفين، يوم انتصارهم وشفاء غلّتهم، أو كما يقول السيد جعفر الحلي:

يا قمرَ التمّ إلى مَ السرار ذابَ محبّوكَ من الانتظارْ
لنا قلوبٌ لكَ مشتاقةٌ كالنبتِ إذْ يشتاقُ صوبَ القطار
فيا قريبًا شفّنا هجرهُ والهجرُ صعبٌ من قريب المزارْ
..متى نرى بيضكَ مشحوذة كالماء صافي لونها وهي نار
متى نرى خيلك موسومة بالنصر تعدو فتثير الغبارْ

---

(1) جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 208.
(2) جواد شبر، مصدر سابق، ج5، ص 225.

متى نرى الأعلام منشورة على كماةٍ لم تَسَعْها القِفارْ
متى نرى وجهكَ ما بيننا كالشمس ضاءت بعد طول استتارْ
متى نرى غلب بني غالبٍ يدعون للحرب: البدار البدارْ
أولئك الأكفاء أرجو بهم ان لا يفوت الهاشميين ثار[1]

إن هذا يعني، أن هناك إرثًا من الصراع البشري المستمر بين الخير والشر، وكأنهما قبيلتان إحداهما مظلومة على الحقّ تحمل على ظهرها إرث الظلم المتراكم، وتعتبر من مسؤوليتها الانتقام من القبيلة الأخرى، فينتقم المظلومون من الظالمين. في إعادة لعقارب الساعة إلى الوراء لكتابة تاريخ جديد، على يد المضطهدين هذه المرّة. وهذا هو المعنى الذي أوضحه بشدّة الدكتور شريعتي.

القفزة في الشعر المتعلق بالثأر وبالمهدي، يمكن تمييزها بوضوح في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. فما قيل في الإمام المهدي والثأر في ذينك القرنين يفوق كل ما قيل في القرون السابقة، والسبب يعود إلى أن الألم والمعاناة بالنسبة إلى الشيعة ـ خصوصًا العراقيين منهم ـ بلغا الذروة في ذينك القرنين وما بعدهما (باستثناء فترة حكم صدام حسين).

ففي بداية القرن التاسع عشر كانت مجازر الوهابية في النجف وكربلاء؛ وحين اقترب منتصفه (وبالتحديد سنة 1844) كانت مجازر العثمانيين في كربلاء التي فاقت سابقاتها، فضلًا عن مجازر صغيرة ترتكب هنا وهناك كل بضع سنوات. تلك المعاناة قد تكون السبب المباشر في تكاثر مدّعي المهدويّة؛ فبعد مجازر كربلاء منتصف القرن التاسع عشر، ظهرت البابية ومنها البهائية، وكلها جاءت بسبب أن المنتظر الموعود لم يخرج كما بشّر به العلماء (زعيم الأخبارية، الشيخ كاظم الرشتي) الذي حدّد وقت خروجه، لذا انتهز المنتهزون الفرصة، والنفوس لما تزل مهيّأة، فأعلنوا مزاعمهم. كلما زادت المأساة، تكاثر إلى جانبها المدّعون، ولعل ما جرى في العراق من قتل على الهوية بعد سقوط نظام صدام حسين يشير إلى ذلك، حيث قيل بأنه ظهر أكثر من 300 مدّع أو منتحل أو ملتصق

(1) **ديوان السيد جعفر الحلي**، مصدر سابق، ص 213.

بالمهدوية (وذلك حتى عام 2006).. ولولا وجود الأرض الخصبة لذلك لما ظهرت، ولولا أن النفوس قد بلغت حدّ التراقي، ما كان أحدٌ سيصدّق هؤلاء الأدعياء.

وفي الجملة فإن قضية الإمام الحسين مرتبطة بشدّة بظهور الإمام المهدي، كما هي مرتبطة بالثأر، وحسب رالف رزق الله، فإن موضوع المهدي مرتبط بالحسين في الخطاب الشيعي بشكل وثيق. المهدي يظهر لينتقم للحسين ويضع حدًا لمظلومية الشيعة ويقيم العدل في العالم[1].

السيد الحلّي واستنهاض المهدي للثأر

انتظار المهدي استطال زمانيًا، فتعب المنتظرون، وتراكم الظلم فأثقل الظهور بوطئه، لذا ظهر ـ شيئًا فشيئًا ـ ما يسمى بـ (شعر الاستنهاض) أي الإلحاح في الطلب من الله أن يهيىء الأمر لظهور الإمام المهدي، وكذلك الدعوة المباشرة للإمام المهدي بأن يخرج وينهض ويثأر من المجرمين ويخلّص أصحاب المحن مما ابتلوا به. لذا طفق الشعراء الشيعة ـ خصوصًا السيد حيدر الحلي ـ يصفون المصائب القديمة والحديثة، كما يصفون وضع الشيعة في زمنهم، وكيف أنه آن الأوان للمخلّص أن ينهض فينتقم من الظالمين، ويحكّم سيرة العدل المنتظرة.

وهكذا، وبعد أن طال أمدُ الانتظار بظهور المخلّص، لم يكتف الشيعة بالتبشير بقدومه وانتقامه من الجبابرة الظالمين، بل مالوا إلى السؤال: متى سيظهر؟ لماذا لا يظهر؟ وأخذوا يلحّون: قم فاظهر! ويكشف شعر السيد الحلّي في قصائده المثيرة وغير المسبوقة عن المهدي امتزاج الثأر من الأقدمين كما من المعاصرين حتى في القصيدة الواحدة. وما أكثر قصائد الاستنهاض لدى السيد الحلّي، وما أكثر شكواه من تأخرّ الفرج لمعالجة مشكلات الحاضر كما الماضي. يخاطب السيد حيدر الحلي الإمام المهدي فيقول:

(1) رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 81.

خذْ من لسانيَ شكوىً غير خائبةٍ   من ضيق ما نحن فيه تضمنُ الفَرَجا
.. يا مدركَ الثأر كم يطوي الزمانُ على   إمكان إدراكه الأعوامَ والحججا
لا نومَ حتى تعيدَ الشمَّ عزمتكم   قاعًا بها لا ترى أمْتًا ولا عِوَجا
في موقفٍ يخلطُ السبعَ البحارَ معًا   بمثلها من نجيعٍ قد طغت لُججا
من عُصبَةٍ ولجت يوم الطفوف على   هزبركم غاب عزٌّ قطُّ ما وُلِجا

ولأنّ الحاجة للمهدي تشتد مع ازدياد الأذى، وردت قطعة شعرية للسيد حيدر الحلّي، إثر وقوع صدامات عنيفة عام 1274هـ في منطقة الفرات الأوسط وسالت دماءٌ بريئة كثيرة بسبب إصرار العثمانيين على تطبيق التجنيد الإلزامي ولو بالعنف الدموي. هنا استغاث الشاعر بالمهدي (صاحب الأمر) واصفًا الألم ومتسائلًا متى النهوض، وقد وصل الأمر إلى حزّ الرقاب، والى حدّ أن النّطف وهي في الأرحام تشكو خالقها:

لمَ صاحبُ الأمر عن رعيّتهِ   اغضى فغصّت بجور أكفرها؟
ما عذرُهُ نصب عينه أُخِذَتْ   شيعتهُ وهو بين أظهُرها
يا غيرةَ الله لا قرارَ على   ركوب فحشائها ومنكرها
سيفكَ والضربُ إنّ شيعتكم   قد بلغَ السيفُ حزَّ منحرها
فالنّطفُ اليوم تشتكي وهي في   الأرحامِ منها إلى مصوّرها
ماذا لأعدائها تقول إذا   لم تنجها اليوم من مدمّرها
أشقّةُ البُعدِ دونكَ اعترضت   أم حُجبتْ عنكَ عينُ مبصرها[1]

ولولا تمكّن السيد حيدر من اللغة، فلربما تجاوز حدود الاستنهاض إلى التقريع، بل والمحاكمة:

---

(1) ومنها:

فهاكَ قلّبْ قلوبنا ترَها   تفطّرت فيكَ من تنظّرها
كم سهرت أعينٌ وليس سوى   انتظارها غوثكم بمُسهرها
تغضي وأنتَ الأبُ الرحيمُ لها   ما هكذا الظنّ يا ابنَ أطهرها
كيفَ رقابٌ من الجحيم بكم   حرّرها الله في تبصّرها
ترضى بان تسترقّها عُصَبٌ   لم تلهُ عن نايها ومزمرها

ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج2، ص 7 ـ 8.

يابن الأُلى يُقعِدونَ الموتَ إنْ نَهَضَتْ بهم لدى الرّوعِ في وجه الظُّبى الهممُ
الخيلُ عندكَ ملّتها مرابطها والبيضُ منها عرى أغمادَها السأمُ
هذي الخدور ألا عدّاءَ هاتكةً وذي الجباه ألا مشحوذةً تَسِمُ
لا تطهر الأرضُ من رجسِ العدا أبدًا ما لم يسِلْ فوقها سيلُ الدّمِ العَرِمُ
أُعيذُ سيفكَ أن تصدا حديدتُه ولم تكنْ فيه تُجلى هذه الغِممُ
نهضًا فَمَنْ بِظُباكم هامهُ فَلَقَتْ ضربًا على الدينِ فيه اليومَ يحتكمُ
جرائمٌ آذَنَتهم أن تعاجِلَهم بالإنتقامِ فهلاً أنتَ منتقمُ؟
وإنَّ أعجبَ شيءٍ أنْ ابُتّكَها كأنَّ قلبكَ خالٍ وهو مُحتدِمُ![1]

ويصف السيد حيدر الحلّي وضع الشيعة في عصره (النصف الثاني من القرن التاسع عشر) داعيًا الإمام المهدي للخروج والثأر لشيعته، فيقول:

وطولُ انتظاركَ فتَّ القلوبَ وأغضى الجفونَ على عاثرِ
فكم يَنحتُ الهمُّ أحشاءنا وكم تستطيلُ يدُ الجائر
وكم نُصبَ عينيكَ يابن النبيّ نُساطُ بِقدر البلا الفائرِ
وكم نحنُ في لَهَوات الخطوبِ نُناديكَ من فمها الفاغرِ
ولمْ تَكُ منّا عيونُ الرجاء بغيركَ معقودَةَ النّاظرِ

(1) ومنها:

ما خِلتُ تقعد حتى تُستثارَ لهم وأنتَ أنتَ وهم فيما جنوهُ همُ
لمْ تُبقِ أسيافهم منكم على ابن تقىً فكيفَ تُبقي عليهم لا أبًا لهمُ
هذا المحرّم قد وافتكَ صارخة ممّا استحلّوا به أيامهُ الحرُمُ
يملأنَ سمعكَ من أصواتِ ناعيةٍ في مسمعِ الدّهرِ من إعوالها صَمَمُ
تنعى إليكَ دماءً غابَ ناصرُها حتى أُريقت ولم يُرفع لكم عَلَمُ
..قِفْ منهم موقفًا تغلي القلوب به من فورة العتب واسال ما الذي بهمُ
جفّتْ عزائمُ فهرٍ أم تُرى برَدَتْ منها الحميّةُ أم قد ماتت الشّيمُ
أم لم تجدْ لذعَ عتبي في حُشاشتها فقد تساقطَ جمرًا من فمي الكَلِمُ
أينَ الشهامةُ أم أين الحفاظ أما يأبى لها شرفُ الأحسابِ والكرَمُ
لِمَنْ أُعدّتْ عِتاقُ الخيل إن قَعَدَتْ عن موقفٍ هُتكتْ منها به الحُرَمُ
فما اعتذارُكِ يا فهرٌ ولم تثبي بالبيضِ تُثلَمُ أو بالسمر تنحطِمُ
ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، 103 ـ 105.

أصبرًا على مثلِ حزِّ المُدى ولفحةِ جمرِ الغضا السّاعرِ
أصبرًا وهذي تيوسُ الضلال قد أَمِنَتْ شفرةَ الجازِرِ
أصبرًا وسرب العِدا راتعٌ يروحُ ويغدو بلا ذاعرِ
نرى سيفَ أوّلِهم مُنتَضى على هامنا بِيَدِ الآخِرِ
به تعرق اللحم منّا وفيهِ تشظي العظام يدُ الكاسرِ(1)

ويخاطب الشاعر معاتبًا الإمام المهدي، مستنهضًا كلّ ذرّة من ذرّات جسده:

أقائمَ بيتِ الهدى الطاهر كم الصبرُ فتّ حشا الصّابرِ
وكم يتظلّمُ دينُ الإلهِ إليكَ من النّفرِ الجائرِ
يمدُّ يدًا تشتكي ضعفها لطبّكَ في نبضها الفاترِ
نرى منكَ ناصره غائبًا وشركُ العدا حاضرُ الناصرِ
أما لقعودِكَ من آخرٍ أثِرْها فديتُكَ من ثائرِ
وقُدها تُميتُ ضحى المشرقين بظُلمَةِ قسطلِها المائرِ
ألا أينكَ اليوم يا طالبًا بماضي الذحولِ وبالغابرِ
وأينَ المعدُّ لمحو الضلال بتجديدِ رسم الهدى الدائرِ
تداركْ بسيفك وترَ الهدى فقد أمكنتكَ طلى الواترِ
كفى أسفًا أن يمرَّ الزّمانُ ولستَ بناهٍ ولا آمرِ

---

(1) ومنها:

وفيه يسوموننا خطّةً بها ليس يرضى سوى الكافرِ
فنشكو إليهم ولا يَعطفونَ كشكوى العقيرةِ للعاقرِ
وحينَ التقتْ حَلَقاتُ البِطانِ ولمْ نرَ للبغي من زاجرِ
عججنا إليكَ من الظالمينَ عجيجَ الجِمَالِ من النّاجِرِ
وبتنا نوَدُّ الردى كلّنا لِنُنْقَلَ عنهم إلى قابرِ
أجل يومنا ليس بالأجنبيّ مِنْ يومِ والدكَ الطّاهرِ
فباطنُ ذاكَ الضلال القديم مُضمره عينُ ذا الظاهرِ
الى الآنَ تَعمِقُ تلك الجراح وأوجعَ منها نوى السّابرِ
فعنكَ انطوى أيُّ تلك الخطو ب فتحتاجَ فيهِ إلى الناشرِ

ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 73 ـ 76.

وأن ليسَ أعيننا تستضيءُ بمصباح طلعتكَ الزّاهرِ
على أنّ فينا اشتياقًا إليكَ كشوقِ الرُّبى للحيا الماطرِ[1]

ويخاطب السيد حيدر الحلّي الإمام المهدي في إحدى قصائدة الشهيرة، وهو يتلظّى من فقدان الصبر وطول الانتظار، وعظم ثكل جدّه الحسين، مطالبًا إيّاه بالثأر من بني أميّة، حيث لا حديث عن المهدي ـ عند السيد الحلّي ـ إلا ويتبعه الحث على أخذ الثأر، فيقول:

الله يا حامي الشريعه أتقرُّ وهي كذا مَروعهْ
بك تستغيثُ وقلبها لكَ عن جوىً يشكو صدوعهْ
..أين الذريعةُ لا قرارَ على العِدا أين الذريعهْ
لا ينجعُ الإمهال بالعاتي فقم وأَرِقْ نجيعهْ
للصنع ما أبقى التحمّل موضعًا فدع الصنيعهْ
طعنًا كما دفقت أفاويق الحيا مُزنٌ سريعهْ
يابن الترائك والبواتك من ظُبى البيض الصنيعهْ
وعميدَ كلِّ مغامرٍ يَقظ الحفيظة في الوقيعهْ
..مات التصُّبر بانتظارك أيُّها المحيي الشريعهْ
فانهض فما أبقى التحمّلُ غيرَ أحشاءٍ جَزوعهْ

(1) ومنها:

فنوسعُ سمعكَ عتبًا يكاد يُثيرُكَ قبل نِدا الآمرِ
نهزّكَ لا مؤثرًا للقعودِ على وثبَةِ الأسَدِ الخادِرِ
ونوقظُ عزمَكَ لا بائتًا بمُقلَةِ مَنْ ليسَ بالسّاهرِ
ونعلمُ أنّك عمّا تروم لم يكُ باعُكَ بالقاصِرِ
ولمْ تخشَ من قاهرٍ حيثما سوى الله فوقكَ من قاهِرِ
ولا بدّ من أنْ نرى الظالمينَ بسيفكَ مقطوعةَ الدّابِرِ
بيومٍ به ليس تبقى ظُباكَ على دارعِ الشرك والحاسِرِ
وإنّا وإنْ ضرّستنا الخطوبُ لنعطيكَ جهدَ رضا العاذِرِ
إلى مَ وحتى مَ تشكو العقامَ لسيفكَ أمّ الوغى العاقرِ
ولم تتلظّى عطاشُ السيوف إلى وِردِ ماء الطلى الهامرِ

ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 73 ـ 76.

قـد مـزّقـت ثـوبَ الأسـى   وشكـت لـواصلـهـا القطيعه[1]

ويواصل السيد حيدر الحلي، ليقول بإن الفواجع التي مرّت على آل البيت، خصوصًا كربلاء وما جرى فيها من قتل وسبي، كان ينبغي أن تهيج الإمام المهدي وتحرّضه على النهوض والخروج للأخذ بالثأر، يقول مخاطبًا إيّاه:

مـاذا يـهـيـجـكَ إنْ صـبـرتَ   لـوقـعـة الـطـفِّ الـفـظـيـعـهْ
أتـرى تـجـيء فـجـيـعـةٌ   بـأمضّ من تـلـك الـفـجـيـعـهْ؟
حيث الـحـسـين عـلـى الـثـرى   خـيـل الـعِـدا طـحـنـت ضـلـوعـهْ
ورضـيـعـهُ بـدمِ الـوريـدِ   مـخـضَّبٌ فـاطـلـبْ رضـيـعـهْ
يـا غـيـرة الله اهـتـفـي   بـحـمـيّـة الـديـن الـمـنـيـعـهْ
وظُـبـى انـتـقـامـك جـرّدي   لـطـلـى ذوي الـبـغـي الـتـلـيـعـهْ
ودعـي جـنـود الله تـمـلأ   هـذه الأرض الـوسـيـعـهْ
واسـتـأصـلـي حـتـى الـرضـيـعَ   لآلِ حـربٍ والـرضـيـعـهْ[2]

إنه هنا يريد انتقامًا بأي صورة كانت[3]. إنه يريد أن يفعل الهاشميون

---

(1) ومنها:

فـالـسـيـف إنَّ بـه شـفـاء   قُـلـوبِ شـيـعـتـك الـوجـيـعـه
فـسـواهُ مـنـهـم لـيـس يُـنـعِـشُ   هـذه الـنـفـسَ الـصـريـعـه
طـالـت حـبـال عـواتـقٍ   فـمـتـى تـعـود بـه قـطـيـعـه
كـم ذا الـقـعـودُ ودينـكـم   هُـدِمـت قـواعـده الـرفـيـعـه
تـنـعـى الـفـروعُ أصـولَـهُ   وأصـولُـهُ تـنـعـى فُـروعـه
فـيـه تـحـكَّـم مـن أبـاح الـيـوم   حـرمـتَـه الـمـنـيـعـه
مـن لـو بـقـيـمـة قـدره   غـالـيـتُ مـا سـاوى رجـيـعـه
فـاشـحـذ شـبـا عـضـب لـه   الأرواحُ مـذعـنـة مـطـيـعـه
إن يـدعـهـا خـفّـت لـدعـوتـه   وإن ثـقـلـت سـريـعـه
واطـلـب بـه بـدم الـقـتـيـل   بـكـربـلا فـي خـيـر شـيـعـه

ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 88 ـ 91.

(2) المصدر السابق.

(3) هذا من نماذج الشعر التي انتقدها السيد فضل الله، وقد علّق على هذا الشعر =

على يد الإمام المهدي في بني أميّة ما فعله الأخيرون بآل البيت من سبي وقتل وذبح للرضّع والأطفال:

إمام الهدى سمعًا وأنت بمسمعٍ — عتابَ مثيرٍ لا عتاب مفنّدِ
فداؤك نفسي ليس للصبر موضعٌ — فتغضي ولا من مسكة للتجلّد
أتنسى وهل ينسى فعال أميّة — أخو ناظر من فعلها جدّ أرمدِ
فقمْ وعليهم جرّد السيف وانتصفْ — لنفسكَ بالعضب الجراز المجرد
وقمْ أرِهم شُهبَ الأسنّة طُلّعًا — بغاشية من ليل هيجاء أربدِ
فلا نَصْفَ حتى تنضحوا من سيوفكم — على كل مرعى من دماهم ومورد
ولا نَصْفَ حتى توطئوا الخيل هامهم — كما أوطأوها منكم خير سيد
ولا نَصْفَ إلاّ أن تقيموا نساءهم — سبايا لكم في محشدٍ بعد محشد
وأخرى إذا لم يفعلوها فلم تزل — حزازات قلب الموجع المتوجّدِ
تبيدونهم عطشى كما قتلوكمُ — ظماء قلوبٍ حرُّها لم يبرد(1)

أما السيد جعفر الحلي فيوجه كلامه إلى الإمام المهدي طالبًا الانتقام، فهو وليّ الدم، ولو أدى إلى استئصال كل قبيلة شاركت في قتل الحسين، فما في ذلك سرفٌ ولا تبذير!:

أدرِكْ تراتكَ أيّها الموتورُ — فَلَكُمْ بكلِّ يَدٍ دمٌ مهدورُ

= بالقول: (نحن نجد أمامنا دعوة صارخة مثيرة لاستئصال بني أمية حتى الرضّع منهم من الذكور والإناث، لنصطدم بهذا المفهوم الذي لا يتناسب مع القيمة الإسلامية الإنسانية في خط العدالة التي جاء بها القرآن الكريم في قوله تعالى: ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى؛ كما لا يتناسب مع السيرة الحسينية. فكيف يمكن أن يستمع الجمهور المسلم لمثل هذا النداء العدواني الصارخ نحو الأطفال الذين لا ذنب لهم، ولا سيما إذا كانوا من الرضّع، في الوقت الذي تتحرك كل ذكرى عاشوراء من أجل إثارة المشاعر الإنسانية المضادّة لكل الواقع الذي صنع مأساة الحسين).

السيد محمد حسين فضل الله، **تاملات في القضية الحسينية**، على الرابط: http://arabic.bayynat.org.lb/ibadat/13.htm

في 27/ 7/ 2007

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 72.

عَذبتْ دماؤكمُ لشارب علّها وصَفَتْ فلا رَنَقٌ ولا تكديرُ
ولسانها بكَ يا بن أحمدَ هاتفٌ أفهكذا تغضي وأنت غيورُ
ما صارمٌ إلاّ وفي شفراتهِ نَحْرٌ لآلِ محمدٍ منحورُ
أنتَ الوليّ لمَنْ بظُلمٍ قُتّلوا وعلى العدا سلطانكَ المنصورُ
ولو انكَ استاصلتَ كلَّ قبيلةٍ قتلاً فلا سرفٌ ولا تبذيرُ[1]

لكن السيد حيدر الحلّي، وهو إذ يتأدّبُ بحضرة الإمام المهدي، كان أشدّ تقريعًا للهاشميين، وهو ـ أي الحلّي من سلالتهم ـ فقصائد رثائه مشحونه بالتقريع لهم، وانزعاجه من صبرهم وبلعهم الغصص، وسكوتهم على الضيم، وعدم انتقامهم ممن نحر أعزّتهم. بل يصل الأمر به إلى تعييرهم، واستصغار قدرهم:

فقلْ لنزارٍ سوّمي الخيل إنها تحنُّ إلى كرّ الطراد عِرابُها
حرامٌ على عينيكِ مضمضةُ الكرى فإن ليالي الهمّ طالَ حسابُها
فلا نومَ حتى توقد الحرب منكمُ بملمومةٍ شهباء يُذكي شهابها
عجبتُ لكم أن لا تجيشَ نفوسكم وأن لا يقيءَ المرهفاتِ قِرابُها
وهذي بنو عصّارة الخمرِ أصبحت على منبر الهادي يطنُّ ذُبابُها
رقدتِ وهبّتْ منكِ تطلبُ وترها إلى أن شَفَى الحقدَ القديمَ طِلابُها
نَضَت من سواد الثُّكل ما قد كسوتِها وأصبحنَ حُمرًا من دِماكِ ثيابها[2]

لكن يمكن القول هنا أيضًا، بأن الثأر الذي يطلب الحلي الهاشميين ليقوموا به، لا يعني بالضرورة الثأر التاريخي، وإنما الثأر من الحاضرين،

---

(1) **ديوان السيد جعفر الحلي**، مصدر سابق، ص 222.

(2) ويضيف:

أفي كلِّ يومٍ منكِ صدرُ ابن غابةٍ تبيتُ عليه رابضاتٍ ذيابها
لكِ الله من موتورةٍ هانَ غَلبُها وعهدي بها صعب المرام غلابها
.. أفتيان فهرٍ أين عن فتياتكم حميّتكم والأُسد لم يُحم غابها
أتصفرُّ من رعبٍ ولم تنض بيضكم فيحمرَّ من سُود المنايا إهابُها
وتقهرها حربٌ على سلب بُردها وأرجُلها بغيًا يُباحُ انتهابها

ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص 59 ـ 61.

وكأنه يريد تهييج الناس على الوضع القائم بصورة من الصور، فهذه السلالة الحاكمة من تلك: أمويّة الهوى والمنهج. خصوصًا وأن الحلّي يريد ثأرًا من الآخر (الطغاة) ويطالب الهاشميين (أو ربما الشيعة) بأن يسيلوا الدماء بدل الدموع، وبدل أن يجلدوا أنفسهم صفعًا ولطمًا، عليهم بالسيوف والرماح التي تنتقم وتصفع العدو:

قوّضي يا خيام عليا نزارٍ فلقد قُوّضَ العمادُ الرفيعُ
واملأي العينَ يا أميّة نومًا فحسينٌ على الصعيدِ صريعُ
ودَعي صَكّةَ الجباهِ لويٍّ ليس يُجديكِ صكُّها والدموعُ
أفلَطْمًا بالراحتينِ فهلاّ بسيوفٍ لا تتقيها الدروعُ
وبكاءٌ بالدّمع حُزنًا فهلاّ بدمِ الطّعنِ والرماحُ شروعُ
قَلَّ الاّ قراع ململمةِ الحتـ ـفِ فواهًا يا فِهرُ أينَ القريعُ[1]

لا يمكن فهم حماسة السيد الحلّي للثأر، كما شعراء آخرين في عصره وبعده، بعيدًا عن الواقع المعيش، أو أن تلك الحماسة خالية من رسالة ما إلى الجمهور الخانع الذي هو بحاجة إلى تقريع ليثور مدافعًا عن نفسه:

يا آل فهرٍ أين ذاك الشبا ليست ظُباكِ اليوم تلك الظُّبى
للضيم أصبحت وشالت ضُحىً نعامةُ العزِّ بذاك الإبا
فلستِ بعد اليوم في حبوةٍ مثلُكِ بالأمس فحلّي الحُبا
فعزمُك انصبّ على جمرهِ دمُ الطلى منك إلى أن خبا
ما بقيت فيكِ لمُستنهضٍ بقيّةٌ للسيف تُدمي شَبا
ما الذلُّ كلّ الذلّ يومًا سوى طرحكِ أثقال الوغى لُغَّبا
حيّ على الموتِ بني غالبٍ ما أبردَ الموت بحرِّ الظُّبى
لا قرّبتك الخيل من مطلبٍ إن فاتَكِ الثأرُ فلن يُطلبا
قومي فأما أن تُجيلي على أشلاءِ حربٍ خيلك الشُّزَّبا
أو ترجعي بالموت محمولةً على العوالي أغلُبًا أغلُبا[2]

(1) ديوان السيد حيدر الحلي، مصدر سابق، ج1، ص88.
(2) المصدر السابق، ص 62 ـ 63.

ثم إن السيد الحلّي هنا يعير قومه وأهله بالجبن والصمت:

أهاشمُ لا يومٌ لكِ ابيضٌ أو تُرى ... جيادُكِ تُزجي عارضَ النقعِ أحمرا
الى الآن لم تجمع بكِ الخيلُ وثبةً ... كأنّكِ ما تدرين بالطفّ ما جرى
هلمّ بها شعث النواصي كأنها ... ذيابٌ غضًا يمرحنَ بالقاع ضُمّرا[1]

ويعود ليقول لهم بأن بكاءكم لقتلاكم لا يفيد، وأن الموت أجدر بكم إن لم تنتقموا:

فقلْ لنزارٍ: ما حنينُكِ نافعٌ ... ولو مُتَّ وَجْدًا بعدهم وتزفّرا
حرامٌ عليكِ الماء مادام موردًا ... لأبناء حربٍ أو ترى الموتَ مصدرا
وحجرٌ على أجفانكِ النوم عن دمٍ ... شبا السيف يابى أن يُطلّ ويُهدرا
أللهاشميّ الماءُ يحلو ودونه ... ثَوَتْ قومه حرّى القلوب على الثرى
وتهدأ عينُ الطالبيّ وحولها ... جفونُ بني مروانَ ريًّا من الكرى
كأنّكِ يا أسياف غلمانِ هاشمٍ ... نسيتِ غداةَ الطفّ ذاكَ المعفّرا
هَبي لبسوا في قتله العارَ أسودًا ... أيشفي إذا لم يلبسوا الموتَ أحمرا
ألا بكّرَ الناعي ولكن بهاشمٍ ... جميعًا وكانت بالمنيّة أجدرا
فما للمواضي طائلٌ في حياتها ... إذا باغُها عجزًا عن الضربِ قَصّرا
أللعيش تستبقي النفوس مُضامة ... وما الموتُ إلاّ أن تعيشَ فتقسرا[2]

وفي قصيدة أخرى يصل إلى مداها، ويقول بأن الهاشميين سالموا أعداءهم، وأقرّوا بالذلّ والهوان، فهاشم اليوم غير هاشم الأمس، ونزار اليوم غير نزار:

سائلْ بهاشم كيف سالمتِ العِدا ... وعلى الأذى قرّتْ وليس قرارُ
هدأتْ على حَسَكِ الهوانِ ونومُها ... قدمًا على لين المهاد غِرارُ
لا طالبٍ وترًا يُجرّدُ سيفهُ ... منهم ولا فيهم يُقالُ عِثارُ
ما هاشمٌ - إنْ كنتَ تسألُ - هاشمٌ ... بعدَ الحسينِ ولا نزار نزارُ

---

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 78.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 79.

ألـقَـتْ أكـفُّـهـمُ الـصِّـفـاحَ وإنّـمـا بـشـبـا الـصـوارمِ تُـدركُ الأوتـارُ
أبـنـي لـويّ والـشـمـاتـةُ أنْ يُـرى دمُكُمْ لـدى الـطـلـقـاءِ وهـو جُـبـارُ
لا عُـذرَ أو تـأتـي رِعـالُ خُـيـولـكـم عـنـهـا تـضـيـقُ فـدافـدٌ وقِـفـارُ
مـاذا الـقـعـود وفـي الأنـوفِ حـمـيّـةٌ تـأبـى الـمـذلّـةَ والـقـلـوبُ حِـرارُ
أتـطـامَـنَـتْ لـلـذلّ هـامـةُ عـزّكُـمْ أم مـنـكـمُ الأيـدي الـطـوالُ قِـصـارُ[1]

(1) **ديوان السيد حيدر الحلي**، مصدر سابق، ج1، ص 82 ـ 84.

الفصل الرابع

انفجارات الطقوس:
الجذور السياسية والتاريخية

هذا الفصل يناقش انفجار الهوية والطقوس الشيعية.. جذورها، وظروف نشأتها السياسية، وتطوراتها اللاحقة، وتأثيراتها في الفكر والفقه والمعتقد الشيعي.

هناك صلة وثيقة بين نشأة الطقوس الشيعية والتحولات السياسية؛ بمعنى أن تطور الطقوس الشيعية كان متزامنًا مع تحولات سياسية بالغة الأهمية، حيث استعلنت تلك الطقوس في فترات سياسية محددة، وتمّ صنع بعضها ـ أو الإضافة عليها ـ في كلّ منعطف سياسي تاريخي واجه الشيعة كمجتمع ديني/ سياسي.

لقد استخدمت في عنوان هذا الفصل كلمة (انفجارات) تعبيرًا عن حقيقة أن الطقوس (وبالتالي الهوية الشيعية)، في مراحل تطورها الأساسية، لم تمرّ بتطوّر متدرّج بالضرورة، بل تفجّرت في أربعة مواضع رئيسية، مترافقة مع أربعة أحداث سياسية أساسية مثّلت منعطفات تاريخية حادّة، حفّزت بمجملها الشيعة على استعلان هويتهم، وتفجيرها على نحو طقوس.

وما حدث ـ في المجمل ـ كان خارج إطار التطور التدريجي، ولم ينحصر في نشأة الطقوس والإضافة عليها، بل كان انفجارًا بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ سياسية وثقافية وعاطفية، شملت إضافة إلى التحولات السياسية: تغييرات عميقة في الفكر والمعرفة والشعر والمعتقد والفقه. وبين كل انفجار وآخر، امتدّ قرونًا، كان المجتمع الشيعي يستوعب منتجات الانفجار، ويرسّخها ويؤصّلها ضمن نسيجه العقدي، وينشرها لكل التجمعات الشيعية خارج حدود مركز أو مكان صناعتها.

(1)
التوابون: الانفجار التأسيسي الأول للطقوس الشيعية

بعد مصرع الإمام الحسين عليه السلام مباشرة، وبمجرد أن وصلت رؤوس شهداء كربلاء وسبايا أهل البيت إلى الكوفة، انفجر مخزون العاطفة والألم والحسرة والندامة وتوبيخ الذات (بشكل جمعي) بين أفراد المجتمع الكوفي. استقبل ذلك المجتمع مشهد الرؤوس مرفوعة على الرماح، وأطفال ونساء آل البيت مسبيين، بالذهول والعويل والبكاء، وكأنهم لم يكونوا قد قدّروا أن الأمور ستصل إلى هذا الحدّ، وأن خذلانهم قد يؤدي إلى تلك النتيجة البشعة التي صدمتهم.

ورغم أن سكان الكوفة في كثير منهم كانوا شيعة لعلي، وأنهم دعوا الحسين عليه السلام إلى العراق كي يحكمهم، لكنهم لم يهبّوا لنصرته. لقد أدّت المأساة التي واجهها الإمام الحسين وصحبه في كربلاء إلى نشوء أزمة ضمير حادّة بين مجاميع غير قليلة من الكوفيين (التوابون) الذين شكلوا ـ حسب أحد الباحثين ـ ما يمكن تسميته بـ (نواة الشيعة) الأولى، حين قام سليمان بن صرد الخزاعي ـ قائد التوابين، وهو من المحازبين القدامى للإمام علي ـ بقيادة حزب وثورة، سِمَتُهما الشعور بالخزي والعار الذي لا ينتهي، والأسى والندم لخذلان الحسين، بحيث أن سليمان وجماعته كانوا يناقشون كيفية إراحة ضمائرهم عبر (التوبة)[1].

ويرى فلهاوزن أن أهل الكوفة، بعد أن استدرجوا الحسين إلى الوحل ثم

---

(1) Halm, op.cit., p.17

تركوه وحيدًا، أصابتهم صعقة تأنيب ضمير بعد أن شاهدوا نتيجة ما اقترفوه من عمل شائن، ما تطوّر إلى شعور بالحاجة إلى البراءة من العار والخزي الذي لحق بهم جراء فعلتهم النكراء، ورأوا أن هذا العار لا يمكن غسله إلا عبر التضحية بالذات، ومن هنا أطلقوا على أنفسهم اسم التوابين[1]. ومن هنا كان التكفير عن الذنب العظيم المقترف قد جاء في سياق التضحية بالذات (النفس)[2].

وتصوّر خطب السيدة زينب ابنة علي عليها السلام، وفاطمة الصغرى بنت الحسين عليها السلام، والإمام السجّاد علي بن الحسين، زين العابدين عليه السلام، حالة المجتمع الكوفي المذهول وهو يستقبل سبايا أهل البيت، فتزيده تلك الخطب التقريعية الحادّة ألمًا على ألم، وتحمّله مسؤولية قتل الحسين من خلال توضيح عظم الجرم، وبشاعة الكارثة، وكآبة المنقلب[3].

---

(1) Wellhausen, J. *The Religo-Political Factions in Early Islam*, (ed) Richard Vaughan (Netherlands, 1975), p.121.

(2) G. R Hawting, **The Tawwabun, Atonment and (Ashura)**, in G. R Hawting (ed.), *The Development of Islamic Ritual*, (UK, 2006) , P.167

(3) هنا الفقرات الأساسية للخطب الثلاث، لما تحويه من أهمية في موضوع نشأة الطقس الشيعي من خلال ردّ فعل الكوفيين فيما بعد في ثورة التوّابين. فحين وصل ركب (السبايا) من أهل الحسين إلى الكوفة (وإذا نساء أهل الكوفة يندبن مشققات الجيوب، والرجال معهن يبكون)، فقال زين العابدين: (إن هؤلاء يبكون علينا، فمن قتلنا غيرهم؟!). يومها خطبت زينب في حشد منهم مقرّعة، لم تقبل منهم اعتذارًا، ولم ترَ في ما هم فاعلون تكفيرًا عن الجرم الخطير:

(أما بعد يا أهل الكوفة يا أهل الختل والغدر، والخذل، ألا فلا رقأت العَبْرَة، ولا هدأت الزفرة، إنما مثلكم كمثل التي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا، تتخذون أيمانكم دَخَلًا بينكم، وهل فيكم إلا الصلف، والعجب، والشنف، والكذب، وملق الإماء، وغمز الأعداء، أو كمرعى على دمنة، أو كفضة على ملحودة، ألا بئس ما قدمت لكم أنفسكم أن سخط الله عليكم وفي العذاب أنتم خالدون).

وتابعت: (أتبكون أخي؟! أجل والله فابكوا، فإنكم أحرى بالبكاء، فابكوا كثيرا، واضحكوا قليلًا، فقد أبليتم بعارها، ومنيتم بشنارها، ولن ترحضوا أبدًا، وأنّى ترحضون قتل سليل خاتم النبوة، ومعدن الرسالة، وسيد شباب أهل الجنة، =

= وملاذ حربكم، ومعاذ حزبكم، ومقر سلمكم، واسى كلمكم، ومفزع نازلتكم، والمرجع إليه عند مقاتلتكم، ومدرة حججكم، ومنار محجتكم، ألا ساء ما قدمت لكم أنفسكم، وساء ما تزرون ليوم بعثكم).

ثم وبختهم بكلام قاس: (فتعسًا تعسًا! ونكسًا نكسًا! لقد خاب السعي، وتبّت الأيدي، وخسرت الصفقة، وبؤتم بغضب من الله، وضربت عليكم الذلّة والمسكنة. أتدرون ويلكم أيّ كبدٍ لمحمد ﷺ فرثتم؟! وأيّ عهد نكثتم؟! وأيّ كريمة له أبرزتم؟! وأي حرمة له هتكتم؟! وأيّ دم له سفكتم؟! لقد جئتم شيئًا إدًّا تكاد السماوات يتفطّرن منه وتنشقّ الأرض وتخرّ الجبال هدًّا! لقد جئتم بها شوهاء صلعاء، عنقاء، سوداء، فقماء، خرقاء، كطلاع الأرض، أو ملء السماء). انظر: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (من أعلام القرن السادس الهجري)، الاحتجاج، تعليقات وملاحظات السيد محمد باقر الموسوي الخرسان، بيروت 1981، ج2، ص 304 ـ 305.

أيضًا خطبت فاطمة الصغرى ابنة الحسين عليه السلام مذكرة بمواقف الكوفيين غير المشرّفة من علي وأبناء علي:

(يا أهل الكوفة! يا أهل المكر والغدر والخيلاء، إنّا أهل بيت ابتلانا الله بكم، وابتلاكم بنا، فجعل بلاءنا حسنا.... أكرمنا الله بكرامته، وفضلنا بنبيه ﷺ على كثير من خلقه تفضيلا، فكذبتمونا، وكفرتمونا، ورأيتم قتالنا حلالًا، وأموالنا نهبًا، كما قتلتم جدّنا بالأمس، وسيوفكم تقطر من دمائنا أهل البيت لحقد متقدّم، قرّت بذلك عيونكم، وفرحت به قلوبكم، اجتراءً منكم على الله، ومكرًا مكرتم والله خير الماكرين). واضافت:

(تبًا لكم! فانتظروا اللعنة والعذاب، فكأن قد حلّ بكم، وتواترت من السماء نقمات فيسحتكم بما كسبتم، ويذيق بعضكم بأس بعض، ثم تخلدون في العذاب الأليم يوم القيامة بما ظلمتمونا، ألا لعنة الله على الظالمين. ويلكم أتدرون أية يدٍ طاعنتنا منكم، أو أية نفس نزعت إلى قتالنا، أم بأية رجل مشيتم إلينا، تبغون محاربتنا؟ قست قلوبكم، وغلظت أكبادكم، وطبع على أفئدتكم، وختم على سمعكم وبصركم، وسوّل لكم الشيطان وأملى لكم، وجعل على بصركم غشاوة فأنتم لا تهتدون).

قال الراوي: (فارتفعت الأصوات بالبكاء وقالوا: حسبك يا بنت الطيبين! فقد أحرقت قلوبنا، وأنضجت نحورنا، وأضرمت أجوافنا). انظر: الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص 302 ـ 303.

ثم تحدّث الإمام زين العابدين عليه السلام فقال: =

وتحكي الإشارات الأولى لآثار كربلاء على الحالة النفسية للمجتمع الكوفي ـ التي تطورت فأخذت شكل (التوبة) و(التكفير عن الذنب) عبر الثورة والقتل، فسميت الثورة (ثورة التوابين) ـ أن تلك الحالة انطبعت قبل اندلاع تلك الثورة على المواقف الفردية التي لم تتطور إلى حركة سياسية بعد[1]. ويمكن ملاحظة حالات الندم المفرط في الشعر، حتى قبل قيام ثورة التوابين أيضًا. الألم والشجى كما التحفّز والحديث عن الثأر والثورة شكّل السمة العامة البارزة في المجتمع الكوفي بعيد قتل الإمام الحسين. بل كان هناك من يتحدّث محرّضًا على الثورة بصورة شبه علنيّة[2].

= (..أنا علي بن الحسين، المذبوح بشط الفرات.. أنا ابن من انتهك حريمه، وسلب نعيمه، وانتهب ماله، وسبي عياله، أنا ابن من قتل صبرًا، فكفى بذلك فخرًا. أيها الناس ناشدتكم بالله هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهد والميثاق والبيعة؟ قاتلتموه وخذلتموه، فتبًا لكم ما قدمتم لأنفسكم، وسوءًا لرأيكم، بأيّة عين تنظرون إلى رسول الله ﷺ، يقول لكم: قتلتم عترتي، وانتهكتم حرمتي، فلستم من أمتي؟).

قال الراوي: (فارتفعت أصوات الناس بالبكاء) ثم قالوا: (نحن كلنا يا بن رسول الله سامعون مطيعون حافظون لذمامك، غير زاهدين فيك، ولا راغبين عنك، فمرنا بأمرك رحمك الله، فإنّا حربٌ لحربك، سلمٌ لسلمك، لنأخذنّ ترتك وترتنا، ممن ظلمك وظلمنا). لكن علي بن الحسين أجابهم صادمًا:

(هيهات هيهات!! أيها الغَدَرَةُ المَكَرَةُ، حِيْلَ بينكم وبين شهوات أنفسكم، أتريدون أن تأتوا إليّ كما أتيتم إلى آبائي من قبل.. فإن الجرح لمّا يندمل!! قُتل أبي بالأمس، وأهل بيته معه... وثكل أبي وبني أبي وجدي شقّ لهازمي، ومرارته بين حناجري وحلقي، وغصصه تجري في فراش صدري. ومسألتي أن لا تكونوا لنا ولا علينا). الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص 305 ـ 306.

(1) من ذلك حادثة اعتراض عبدالله بن عفيف الأزدي ثم الغامدي في جامع الكوفة على عبدالله بن زياد وهو يقول: (الحمد لله الذي أظهر الحق وأهله ونصر أمير المؤمنين وأشياعه، وقتل الكذاب ابن الكذاب). هنا وقف الأزدي وقال: (الكذاب ابن الكذاب أنت وأبوك ومن ولاّك وأبوه، يابن مرجانة، أتقتلون أبناء النبيين وتكلمون بكلام الصديقين)؟ الأمر الذي أدّى إلى قتله وصلبه في السبخة. انظر: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)**، المجلد الرابع، ط4، بيروت، 1983، ص 351.

(2) فالفرزدق علّق على قتل الحسين بالقول: (إن غضبت العرب لابن سيدها =

لكن أفضل وصف للمجتمع الكوفي عشية قتل الحسين، جاء من أبي مخنف في كتابه (مقتل الحسين)، بحيث تَتَبّعَ تفاصيل انطلاقة ثورة التوابين، وطبيعة نقاشهم، والحالة النفسية التي كان القادة عليها، وتصوراتهم العقديّة، وحركتهم الميدانية، وأخيرًا قتلهم في ثورتهم الاستشهادية. كل ما كتبه أبو مخنف في هذا الشأن يدور حول (التوبة) (والثأر) و(التكفير عن الذنب) و(القتل في الحسين).

يصف أبو مخنف الأزدي الغامدي أهل الكوفة بعد قتل الحسين فيقول:

«تلاقت الشيعة بالتلاوم والتندّم، ورأت أنها قد أخطأت خطأ كبيرًا بدعائهم الحسين إلى النصرة، وتركهم إجابته، وقتله إلى جانبهم لم ينصروه، ورأوا أنه لا يغسل عارهم والإثم عنهم في قتله، إلاّ بقتل من قتله أو القتل فيه»[1].

وقال بأن الشيعة في الكوفة (فزعوا) إلى خمسة من رؤوسهم اجتمعوا فيما بعد في منزل الصحابي سليمان بن صرد الخزاعي، وكان يعرف بـ (شيخ الشيعة)، وذلك لتدارس الوضع، فخطب أوّلهم وهو المسيب بن نجبة الفزاري، وكان من أصحاب علي وخيارهم، خطبة (استشهادية) (عنيفة النقد للذات) منذ بدايتها فقال:

«إنّا قد ابتلينا بطول العمر، والتعرّض لأنواع الفتن... وقد كنّا مغرمين

= وخيرها، فاعلموا أنه سيدوم عزها وتبقى هيبتها، وإن صبرت عليه ولم تتغير، لم يزدها الله إلى آخر الدهر إلا ذلّا) وأنشد:

فإن أنتمُ لم تثأروا لابن خيركم فالقوا السلاح واغزلوا بالمغازل

انظر: **ديوان الفرزدق**، شرح وضبط علي خريس، بيروت 1996، ص 7.

وأنشد عبيد الله بن الزبير الأسدي:

فإن أنتم لم تثأروا لأخيكمُ فكونوا بغايا أُرضيت بقليل

انظر: الطبري، مصدر سابق، ج6، ص 214.

(1) أبو مخنف الأزدي، ، **مقتل أبي مخنف**، ص 249. على الرابط التالي:
http://www.shiaweb.org/ahl-albayt/al-hussain/maqtal/pa37.html
في 20/ 2/ 2007

بتزكية أنفسنا، وتقريظ شيعتنا، حتى بلا الله أخيارنا، فوجدنا كاذبين في موطنين من مواطن ابن ابنة نبينا ﷺ، وقد بلغتنا قبل ذلك كتُبُه، وقدمت علينا رُسُله، وأعذر إلينا يسألنا نصره عودًا وبدءًا، وعلانية وسرًّا، فبخلنا عنه بأنفسنا حتى قتل إلى جانبنا، لا نحن نصرناه بأيدينا، ولا جادلنا عنه بألسنتنا، ولا قوّيناه بأموالنا، ولا طلبنا له النصرة إلى عشائرنا، فما عذرنا إلى ربنا، وعند لقاء نبينا ﷺ، وقد قتل فينا ولده وحبيبه وذريته ونسله... لا والله لا عذر دون أن تقتلوا قاتله والموالين عليه، أو تُقتلوا في طلب ذلك، فعسى ربنا أن يرضى عنّا عند ذلك، وما أنا بعد لقائه لعقوبته بآمن»[1].

واقترح في نهاية خطبته تعيين قائد للثورة الاستشهادية، ثورة هؤلاء التوّابين. وتحدث بعده رفاعة بن شداد البجلي، أحد قادة الشيعة، فأيّد ما قاله صاحبه: (دعوت إلى جهاد الفاسقين، والى التوبة من الذنب العظيم، فمسموع منك مستجاب لك مقبول قولك). واقترح أن يكون المسيّب نفسه زعيم الثورة، أو فليختاروا (شيخ الشيعة) الصحابي سليمان بن صرد الخزاعي، الذي وافق الجميع على أن يكون هو زعيم الثورة.

في الاجتماع خطب سليمان مؤكدًا خطأ ما فعله شيعة الحسين، وأضاف محفزًّا:

«..ألا انهضوا فقد سخط ربكم، ولا ترجعوا إلى الحلائل والأبناء حتى يرضى الله، والله ما أظنه راضيًا دون ان تناجزوا من قتله أو تبيروا. ألا لا تهابوا الموت، فوالله ما هابه امرؤ قط إلاّ ذلّ... كونوا كالأولى من بني اسرائيل، إذ قال لهم نبيهم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم. فما فعل القوم؟ جثوا على الركب والله، ومدّوا الأعناق، ورضوا بالقضاء حين علموا أنه لا ينجيهم من عظيم الذنب إلاّ الصبر على القتل.. فكيف بكم لو قد دعيتم إلى مثل ما دعي القوم إليه. اشحذوا السيوف واركبوا الأسنّة، وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل حتى تُدعوا حين تُدعوا وتستنفروا»[2].

(1) **مقتل ابي مخنف**، مصدر سابق، ص 249 ـ 250.

(2) المصدر السابق، ص 249 ـ 251.

لكن لا يمكن مشابهة بني اسرائيل في (قتل الذات) تكفيرًا عن الذنب، فقد اعترض خالد بن سعد بن نفيل الأزدي، وكان أحد الوجوه الخمسة، فقال: (أما أنا فوالله لو أعلم أن قتلي نفسي يخرجني من ذنبي ويرضي عني ربي لقتلتها، ولكن هذا أُمر به قوم كانوا قبلنا ونهينا عنه). وأضاف موجّها طريقة القتل باتجاه آخر: إنه طريق الثورة: (فأُشهد الله ومن حضر من المسلمين، أن كلّ ما أصبحت أملكه سوى سلاحي الذي أقاتل به عدوي: صدقة على المسلمين، أقوّيهم به على قتال القاسطين). هنا قام من يؤيد هذا التوجّه، فقبله سليمان بن صرد، وطلب أن تجمع الأموال عند أحد الزعماء الخمسة: عبدالله بن وال التيمي، لتجهيز الثورة[1].

هكذا ولّدت من فكرة (الانتحار الجمعي) المحرّم على المسلمين، فكرةً أخرى تقول بـ (التضحية الجمعية) في مواجهة مع العدو. وبدأ سليمان يكاتب الشيعة في العراق، طالبًا منهم المساعدة والالتحاق بركب (التوبة/ الثورة)[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 252.

(2) من نماذج ما كتبه سليمان من رسائل، رسالة إلى سعد بن حذيفة بن اليمان في المدائن:

(إن أولياء من إخوانكم وشيعة آل نبيّكم نظروا لأنفسهم فيما ابتلوا به من أمر ابن بنت نبيهم الذي دُعيَ فأجاب، ودعا فلم يُجب، وأراد الرجعة فحُبس، وسأل الأمان فمُنع، وتركَ الناس فلم يتركوه، وعدوا عليه فقتلوه، ثم سلبوه وجرّدوه ظلمًا وعدوانًا.. فلمّا نظر إخوانكم وتدبّروا عواقب ما استقبلوا، رأوا أن قد خطأوا بخذلان الزكيّ الطيّب وإسلامه، وترك مواساته والنصر له، خطأً كبيرًا، ليس لهم منه مخرج ولا توبة دون قتل قاتليه، أو قتلهم حتى تفنى على ذلك أرواحهم.. وقد رأينا أن ندعوكم إلى هذا الأمر الذي أراد الله به إخوانكم فيما يزعمون ويظهرون لنا أنهم يتوبون، وأنّكم جدراء بتطلاب الفضل، والتماس الأجر، والتوبة إلى ربكم من الذنب، ولو كان في ذلك حزّ الرقاب، وقتل الأولاد، واستيفاء الأموال، وهلاك العشائر... ولتكن رغبتكم في دار عافيتكم، وجهاد عدو الله وعدوكم وعدو أهل بيت نبيكم، حتى تقدموا على الله تائبين راغبين، أحيانا الله وإيّاكم حياة طيبة، وأجارنا وإيّاكم من النار، وجعل منايانا قتلًا في سبيله على يدي أبغض خلقه إليه وأشدّهم عداوة له).

وافق سعد بن حذيفة بن اليمان سليمان بن صرد على الثورة، وكتب إليه: =

طال وقت الانتظار والاستعداد للثورة سنوات، فلما مات يزيد سنة 64هـ، قال الشيعة لسليمان: (قد مات هذا الطاغية، والأمر الآن ضعيف، فإن شئتَ وثبنا على عمرو بن حريث فأخرجناه من القصر، ثم أظهرنا الطلب بدم الحسين، وتتبعنا قتلته، ودعونا الناس إلى أهل هذا البيت المستأثر عليهم المدفوعين عن حقّهم).. فدعاهم سليمان إلى عدم التعجّل، وطلب منهم المزيد من العمل وجذب الأنصار، مستفيدين من موت يزيد، فكانت النتيجة أن تبعهم بالفعل أناس كثيرون، وكان عبيدالله بن عبدالله المري يحرّض القوم فيقول:

«ألم تروا ويبلغكم ما اجترم إلى ابن بنت نبيكم؟ أما رأيتم إلى انتهاك القوم حرمته، واستضعافهم وحدته، وترميلهم إيّاه بالدم... فلله عينا من رأى مثله، ولله حسين بن علي ماذا غادروا به... قلّت حماته، وكثرت عداته حوله، فقتله عدوّه، وخذله وليّه، فويلٌ للقاتل، وملامةٌ للخاذل. إن الله لم يجعل لقاتله حجّة، ولا لخاذله معذرة، إلاّ أن يناصح لله في التوبة، فيجاهد القاتلين، وينابذ القاسطين، فعسى الله عند ذلك أن يقبل التوبة ويقيل العثرة. إنّا ندعوكم إلى كتاب الله، وسنّة نبيه، والطلب بدماء أهل بيته، والى جهاد المحلّين والمارقين. فإنْ قُتلنا، فما عند الله خيرٌ للأبرار، وإن ظهرنا رددنا هذا الأمر إلى أهل بيت نبينا»(1).

بعد وفاة يزيد بنحو ستة أشهر، وفيما كانت سحب الثورة تتجمّع، حدث طارئ شقّها؛ فقد عاد المختار بن أبي عبيد الثقفي إلى الكوفة، فطلب قيادة ثورة الشيعة لنفسه لأخذ الثأر من قتلة الحسين، ولكن الشيعة مع سليمان، فقال المختار إنه مبعوث من المهدي محمد بن علي بن أبي طالب (المعروف بمحمد بن الحنفية)، فمازال حتى شقّ صفّ الثوار الشيعة. وكان المختار لا يرى كفاءة لسليمان، ويقول بأنه لا بصيرة له بالحرب،

= (نحن جادّون مجدّون معدّون مسرحون ملجمون، ننظر الأمر، ونستمع الداعي، فإذا جاء الصريخ أقبلنا ولم نعرج). وجاء سليمان جواب مشابه من زعماء شيعة آخرين. انظر: أبو مخنف، المصدر السابق، ص 253 ـ 254.

(1) أبو مخنف، المصدر السابق، ص 257 ـ 258.

وتوقع أنه سيقتل نفسه ومن معه دون أن ينال أخذ الثأر[1]، وقد كان تقديره أقله في هذه الجزئية صائبًا بالفعل.

بات واضحًا بعد موت يزيد أن الثوار قد انكشفوا، وقد سيطرت جماعة عبدالله بن الزبير على الحكم في الكوفة، وخشي الوالي من مواجهة الثوار، فأعلن أنه لن يعترض من يريد الأخذ بثأر الحسين ويقتل قتلته، خصوصًا وأنه ليس واحدًا منهم، بل حرّض الوالي سليمان ومن معه من الشيعة على قتال عبيدالله بن زياد والي الكوفة الأساس الذي ذهب إلى الشام ليستقدم معه جنودًا يواجه بهم الموقف، بل زاد بأنه مستعدّ لمساعدتهم وحذّرهم من التقاتل بين الكوفيين أنفسهم.

أيّد زعماء الثورة النأي عن الاقتصاص من قتلة الحسين من الكوفيين، وتوجيه الحربة مباشرة إلى الجيش الأموي، والى عبيدالله بن زياد، الرأس المدبّر لحرب كربلاء، بوجه خاص. وعلى الأثر تجهّز أصحاب سليمان ينشرون السلاح ظاهرين متجاهرين. وأخيرًا خرج سليمان حسب موعد ضربه لأصحابه في الأول من ربيع الثاني سنة 65هـ، فرأى أن العدد أقلّ مما كان يؤمّل، فأمر شخصين من عنده أن يدخلا الكوفة ويناديا: (يا لثارات الحسين)، ففعلا.. وطافت الخيل مساء ذلك اليوم بالكوفة وهي تنادي: (يالثارات الحسين) فانضمّ إلى الثوار بعض القوم. سألت إحداهن أباها: مالك تقلّدت سيفك، فقال لها: (إن أباك يفرّ من ذنبه إلى ربّه)[2].

كان تجمّع الثوار خارج الكوفة، حيث النخيلة، التي طالما كانت معسكرًا يتجمّع فيه جيش علي عليه السلام، وقبل أن ينطلقوا ذكّرهم سليمان بأن الثورة إنما هي لوجه الله، وليس وراءها من مغنم سوى القتل، وأن من يريد الجاه والدنيا فليترك المعسكر ويرحل. رد عليه أحدهم: (إنما أخرجتنا التوبة من ذنبنا، والطلب بدم ابن ابنة نبينا)[3].

(1) أبو مخنف، المصدر السابق، ص 258 ـ 259.

(2) أبو مخنف، المصدر السابق، ص 283 ـ 284.

(3) أبو مخنف، المصدر السابق، ص 285.

انطلق التوّابون بعدها، وكانوا بضعة آلاف، باتجاه جند الشام القادم مع عبيدالله بن زياد، فما أصبحوا إلا في كربلاء، وهناك وُلدت الطقوس الشيعية الأولى.

ما إنْ انتهى التوابون إلى قبر الإمام الحسين حتى صاحوا صيحة واحدة، وبكوا بكاءً مرًّا، فما رئي يوم كان أكثر باكيًا منه. قالوا: (يا رب إنّا قد خذلنا ابن بنت نبينا، فاغفر لنا ما مضى منّا، وتُبْ علينا إنك أنت التواب الرحيم، وارحم حسينًا وأصحابه الشهداء الصديقين، وإنا نُشهدك يا رب إنّا على مثل ما قتلوا عليه، فإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين)[1].

وينقل أبو مخنف عن أحد التوّابين: (لما انتهينا إلى قبر الحسين عليه السلام بكى الناس بأجمعهم، وسمعتُ جلّ الناس يتمنون أنهم كانوا أصيبوا معه، فقال سليمان: اللهم ارحم حسينًا الشهيد ابن الشهيد، المهدي ابن المهدي، الصدّيق ابن الصدّيق، اللهم إنّا نُشهدك أنّا على دينهم وسبيلهم، وأعداء قاتليهم، وأولياء محبيهم).

أقام التوّابون عند قبر الحسين ليلة ويومًا يصلّون ويستغفرون له. وتشير بعض الروايات التاريخية إلى أن التوابين داروا حول القبر بما يشبه الطواف، وسوّدوا وجوههم أو طلوها بالطين تعبيرًا عن العار الذي لحقهم بخذلان الحسين، وهناك أيضًا أُنشدت الأشعار، فكان بقاؤهم عند القبر بمثابة مجلس عزاء قيلت فيه أبيات الحسرة والندامة والألم. نُسب إلى أحد التوّابين (عبيد الله بن الحرّ الجعفي) قوله:

فيا لكِ حسرة ما دمتُ حيًّا تردّد بين حلقي والتراقي

---

(1) يصف ابراهيم بيضون لقاء التوابين بإمامهم بالقول: (أي لقاء سيكون أشد ايلامًا وأقسى مرارة من لقاء التوابين بالحسين، لقاء المذنب المستغفر في حضرة صاحب الشفاعة، لقاء المتخاذل عن نصرة الحق في مقام شهيد الحق. كان ذلك مواجهة مباشرة مع الذنوب، مع الخطايا، مع الضمير الذي استفاق.. مواجهة تجلت فيها ضخامة المأساة، وقتلت لديهم كل احساس بالكبرياء ورغبة في العيش). الدكتور إبراهيم بيضون، **التوابون**، بيروت 1976، ص 129 ـ 130.

فلو علق التلهّفُ قلبَ حيٍّ لهمّ اليوم قلبي بانفلاق
فقد جاء الأُلى نصروا حسينًا وخاب الآخرون إلى النفاق

ووقف وهب بن زمعة الجعفي باكيًا ومنشدًا أبياتًا من قصيدة عبيدالله بن الحر الجعفي، أنهاها بهذا البيت:

حياتي أو تلقى أميّة وقعة يذلّ لها حتى الممات قرومها[1]

ما انفكّ التوابّون يبكون ويتضرّعون حتى اقترب وقت رحيلهم، فكان الواحد منهم لا يمضي قبل أن يأتي قبر الحسين عليه السلام فيقف عنده ويترحّم عليه ويستغفر له. ووصف أحد الحضور طقوس الوداع بقوله: (فوالله لرأيتهم ازدحموا على قبره أكثر من ازدحام الناس على الحجر الأسود)[2]. أما سليمان ورؤوس الشيعة فكانوا آخر المودّعين. وقف سليمان على قبر الإمام الشهيد وقال: (الحمد لله الذي لو شاء أكرمنا بالشهادة مع الحسين، اللهم إذ حرمتناها معه، فلا تحرمناها فيه بعده). ووقف آخر فقال: (.. قد خرجنا

(1) والقصيدة هي التالية:

عجبت وأيام الزمان عجائب ويظهر بين المعجبات عظيمها
تبيت النشاوى من أميّة نوّمًا وبالطفّ قتلى ما ينام حميمها
وتضحى كرام من ذؤابة هاشم يحكّم فيها كيف شاء لئيمها
وربّات صونٍ ما تبدّت لعينها قبيل الصبا إلا لوقت نجومها
تزاولها أيدي الهوان كانما تقحّم ما لا عفو فيه أثيمها
وما أفسد الاسلام إلا عصابة تآمر نوكاها ودام نعيمها
وصارت قناة الدين في كفّ ظالم إذا مال منها جانب لا يقيمها
وخاض بها طخياء لا يهتدى لها سبيل ولا يرجو الهدى من يعومها
الى حيث ألقاها ببيداء مجهل تضلّ لأهل الحلم فيها حلومها
رمتها لأهل الطف منها عصابة حداها إلى هدم المكارم لومها
فشقّت بها شعواء في خير فتية تخلّت لكسب المكرمات همومها
أولئك آل الله آل محمد كرام تحدّت ما حداها كريمها
يخوضون تيار المنايا ظواميًا كما خاض في عذب الموارد هيمها
يقوم بهم للمجد أبيض ماجد أخو عزمات اقعدت من يرومها
فاقسمت لا تنفك نفسي جزوعة وعيني سفوحًا لا يملّ سجومها

(2) أبو مخنف، المصدر السابق، ص 290.

من الديار والأهلين والأموال إرادة استئصال من قتلهم؛ فوالله لو أن القتال فيهم بمغرب الشمس أو بمنقطع التراب يحقّ علينا طلبه حتى نناله، فان ذلك هو الغنم، وهي الشهادة التي ثوابها الجنة)[1].

---

(1) ابو مخنف، المصدر السابق، ص 291. وهنا ينبغي التوقف قليلًا عند سليمان بن صرد الخزاعي، فالتوبة بالنسبة إليه قد تكون متصلة بجذر أعمق، فحاله ليس كحال غيره ممن اعتبروا أنفسهم قد خذلوا الحسين، بل إن سليمان قد يرى في جرمه مضاعفًا، ليس لأنه صحابي ورأس الشيعة وسيد أهل العراق فحسب، بل أيضًا لأن مواقفه السابقة كانت تميل إلى الثورة ضدّ معاوية، فهو رفض الصلح معه، ودخل على الحسن عليه السلام بعد صلحه مع معاوية وقال: (السلام عليك يا مذلّ المؤمنين) وطلب الإذن بالثورة وإسقاط حاكم الكوفة. فرد عليه الحسن: وعليك السلام! (وأما قولك: يا مذلّ المؤمنين، فوالله لأن تذلّوا وتعافوا أحبّ إليّ من أن تعزّوا وتقتلوا). واعتبر الحسن أن لا ثورة إلا بعد موت معاوية: (.. فليكن كل رجل منكم حلسًا من أحلاس بيته، ما دام معاوية حيًا، فإن يهلك ونحن وأنتم أحياء، سألنا الله العزيمة على رشدنا، والمعونة على أمرنا). خرج سليمان غير راضٍ فرأى أن يتحدث إلى الحسين عليه السلام، وسأله أن يسمح له بالخروج على معاوية واحتلال الكوفة، لكن الحسين قال له: (ليكن كل رجل منكم حلسًا من أحلاس بيته، ما دام معاوية حيًّا، فإنها بيعة كنت والله لها كارهًا، فإن هلك معاوية نظرنا ونظرتم، ورأينا ورأيتم). أبو محمد عبدالله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، تحقيق علي الشيري، **الامامة والسياسة** (المعروف بتاريخ الخلفاء)، قم 1413هـ، ج 1 ـ ص 185 ـ 187. ومات معاوية، وخرج الحسين، فكان ينتظر من شيعته الوقوف معه، فأين كان سليمان؟ وبأيّ عذرٍ غاب عن كربلاء وقد حان حين الثورة؟ يقول الطبري، نقلًا عن أبي مخنف، ان شيعة علي اجتمعوا اليه بعد موت معاوية، ورأوا دعوة الحسين، وقد حذرهم ابن صرد من الخيانة، فأصروا على دعوته ومبايعته، وكتبوا اليه يدعونه للقدوم إلى العراق، وكان من بين الموقعين على الكتاب رؤوس الشيعة وأولهم سليمان بن صرد، والمسيب بن نجبة، ورفاعة بن شداد، اضافة إلى حبيب بن مظاهر. والثلاثة الأوائل لم يشاركوا في كربلاء، ثم كانوا قادة التوابين. (انظر الطبري، مصدر سابق، المجلد الرابع، ص 261 ـ 262). من المدهش ان قادة التوابين جميعًا، بمن فيهم عبدالله وال، الذي حمل كتب أهل الكوفة إلى الحسين، لم يشاركوا في كربلاء، وبينهم من احتجزه الوالي صدًّا له عن الالتحاق بركب الحسين. ولذا، فإنهم ـ خصوصًا سليمان بن صرد ـ رأوا أنهم بحاجة إلى توبة مضاعفة أكبر من تلك التي يحتاج إليها التوابون الآخرون.

مضى التوّابون باتجاه القتال، وفي الطريق وصلتهم رسالة من والي الكوفة، ينصحهم العودة عن القتال لأن جمعهم قليل: (إنكم تريدون المسير بالعدد اليسير إلى الجمع الكثير، وإنه من يرد أن ينقل الجبال عن مراتبها تكلّ معاوله وينزع وهو مذموم العقل والفعل). ولكن الوالي لم يدرك أن هؤلاء التوابين لا يبحثون عن نصر مادي، ولا عن سلطة أو جاه، بل عن (توبة) عبر (شهادة) تريحهم من الذنب. كان رأي التوّابين أن والي الكوفة من طرف ابن الزبير يريدهم للقتال معه، وهم رأوا أن القتال مع ابن الزبير ضلال (وإنا إن نحن ظهرنا رددنا هذا الأمر إلى أهله [أي أعطينا الحكم لأهل البيت] وإن أُصبنا فعلى نياتنا تائبين من ذنوبنا. إنّ لنا شكلًا وإنّ لابن الزبير شكلًا). لذا ردّ سليمان على الوالي شاكرًا مبيّنًا له أن ثورته إنما هي ثورة (توبة):

«إنا سمعنا الله ﷻ يقول في كتابه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾. ان القوم قد استبشروا ببيعتهم التي بايعوا أنهم قد تابوا من عظيم جرمهم، وقد توجهوا إلى الله، وتوكّلوا عليه، ورضوا بما قضى الله، ربنا عليك توكلنا واليك أنبنا وإليك المصير».

حين وصل الوالي الجواب، فهم حينئذ خلفيات القضية، فقال: (استمات القوم. أول خبر يأتيكم عنهم قتلهم. وأيم الله ليقتلنّ كرامًا مسلمين. والذي هو ربهم لا يقتلهم عدوّهم حتى تشتدّ شوكتهم وتكثر القتلى فيما بينهم). وهذا ما حدث بالفعل[1]. حين اقترب الجيش الأموي ذكّر سليمان جيشه بالصبر (فقد أتاكم الله بعدوكم الذي دأبتم في المسير إليه آناء الليل والنهار، تريدون فيما تظهرون التوبة النصوح ولقاء الله). وأوصاهم بعدم قتل المدبر والجريح والأسير إلا أن (يكون من قتلة إخواننا بالطفّ رحمة الله عليهم).

وتكررت أثناء المعركة كلمات (التوبة) و(الثواب) و(الجنّة). قال سليمان مخاطبًا جنده: (عباد الله من أراد البكور إلى ربّه، والتوبة من ذنبه، والوفاء بعهده فإليّ).. وتقدّم للقتال وهو يرتجز:

---

(1) أبو مخنف، مصدر سابق، ص 292 ـ 294.

إنــي إلــى الله مــن الــذنــب أفــر أنــوي ثــواب الله فــيــمــن قــد أســرْ
وأضــرب الــقــرن بــمــصــقــول بــتــر ولا أبــالــي كــلــمــا كــان قــدرْ

وقال عبدالله بن وال: (من أراد الحياة التي ليس بعدها موت، والراحة التي ليس بعدها نَصَب، والسرور الذي ليس بعده حزن، فليتقرّب إلى ربه بجهاد هؤلاء المحلّين والرواح إلى الجنة رحمكم الله). أحد المقاتلين قال: (عباد الله: روحوا إلى ربكم والله. ما في شيء من الدنيا خلف من رضا الله والتوبة إليه).

حاول الجند الشامي ثنيهم وإعطاءهم الأمان، فقال أحدهم: (إنّا قد كنّا آمنين في الدنيا، وإنّما خرجنا نطلب أمان الآخرة). وبعد أيام عديدة من معارك (عين الوردة) المتصلة استشهد التوابون، ولم ينجُ منهم إلاّ قلّة قليلة جدًا، شارك بعض أفرادها في ثورات لاحقة، ولكن هذه المرّة مع المختار الثقفي.

فلسفة التوبة والثورة

الثورة، أو القتل (في الحسين) بوابة للتوبة، فلا توبة بدون تكفير عن الذنب عبر الثورة. و(الانتحار الجماعي) استبدل بالفداء و(التضحية الجماعية). و(الثأر) من قتلة الحسين ينطوي على ثأر من (الذات) التي شاركت في ذلك القتل بالصمت، وعدم النصرة، وخذلان السبط الشهيد. و(الفرار) إلى الله من ذلك الذنب لا يكون إلا باقتحام عباب الموت (تكفيرًا) عن اقترافه. وهكذا، فإن الثورة والتوبة تبدوان كوجهين لعملة واحدة: من أراد التوبة ثار، ومن أراد الثورة تاب، فالتوبة القلبيّة يجري التعبير عنها وترجمتها عبر الثورة. والثورة على الظلم تكفيرٌ وطريقٌ للتوبة: من أراد التوبة فليثر، كما من أراد الثورة فليعلن التوبة!

اجتمع مفهوما (التوبة والثورة) في فعل التوّابين فأنتجا ملامح طقوس أوّلية، والأهم أنّها وفّرت المواد الخام لمن جاء بعدهم لصناعة طقوس أخرى. بعد التوابين تطور إلى جانب (التوبة) ردّ فعل طقسي. والحقيقة فإن خطين منفصلين يمكن تمييزهما وإن بصعوبة بعد نهاية التوابين: خط التوبة والطقوس، وخط الثورة والثأر.. كانت العين السياسية الأموية بعد التوابين

مشغولة بمكافحة خط الثورة والثأر، هذا الخط تطوّر بعد قتل قتلة الحسين على يد المختار الثقفي الذي أكد على شعار (يا لثارات الحسين)، ومن ثم على يد العباسيين الذين رفعوا شعار الدعوة لـ (الرضا من آل محمد)، بحيث تطوّر الثأر إلى طلب السلطة.

وبسقوط الدولة الأموية خبا مفهوم (التوبة) الذي اتخذ من قبر الحسين (محفّزًا) للثورة، إلى اتخاذه (مزارًا) ومركزًا للطقوسية المتصاعدة. وبقدر ما (خبت الثورة)، تطورت (فكرة التوبة) في أشكال طقسية، تحوّل معها التشيّع من (الثورة) إلى (الطقس)، ومن أحقيّة حكم آل البيت، إلى الحفاظ على هوية الجماعة التي صارت دينية بمعنييها العقدي والطقسي. وبهذا تحوّل الهدف شيئًا فشيئًا من (التوبة) عبر الثورة والتضحية، إلى (طقوس) تحفظ هوية الجماعة الشيعية.

ما قاله أحد الباحثين من أن الشيعة لا يقومون بـ (طقوس حداد)، كما يعتقد غالبًا، بل بـ (طقوس توبة)، بحيث أن كل ما يقوم به الشيعة اليوم من طقوس إنما يستهدف التخفيف من الذنب المتراكم على أمل رحمة الله لهم بعدم معاقبتهم[1]. هذا القول صحيح، ولكنه يصدق فقط على الجيل المعاصر لكربلاء. بمعنى آخر: إن الطقوس العاشورائية في أساسها لم

---

(1) Halm, op.cit., pp. 18-19.

رالف رزق الله، مال في البداية إلى مقولة أن الطقس الشيعي له طابع العقاب الذاتي بما ينطوي على شعور بالذنب، وأن استشهاد الحسين كان في الأصل وراء شعور الشيعة بالذنب (رالف رزق الله، **يوم الدم**، ص 130 ـ 131). لكنه في ص 110، وبعد أن يستعرض أجواء كربلاء السياسية في جنوب لبنان يعدّل من تحليله فيقول: (ليس لعاشوراء وظيفة التكفير عن إثم مرتبط بمجزرة كربلاء ولا التعبير عن حداد خاص باستشهاد الحسين فقط. فهذه ليست مجرد مشاعر متعلقة بحدث طاعن في الماضي البعيد، وتدخل الآن مجال اللعبة، بل هي كذلك مشاعر وآلام راهنة، حاضرة، ومصدرها الأغلب هو سياق جنوب لبنان الاجتماعي ـ السياسي). ليؤكد خصوصية حركة التوابين بمسألة التوبة وإن جرد حركتهم من أهدافها الاجتماعية والسياسية، مركزًا على عنصري الانتقام أو الموت، وعلى أن الشعور بالإثم أدى إلى (حدوث تغير جوهر كبير في الإسلام وكان عنصرًا مكونًا للخطاب الشيعي). المصدر، ص 69.

تستهدف (الثواب) بل (النجاة من العقاب) عن جرم خذلان الحسين وأهل بيت النبي؛ كما أنها لم تستهدف (العزاء) بقدر ما كانت تستهدف (التكفير عن الذنب). بل أكثر من هذا يمكن أن يقال بأن الطقوس في بداياتها لم تكن بكاءً وحزنًا (على الحسين) الذي مضى إلى ربّه راضيًا مرضيًا شهيدًا، بقدر ما كانت بكاءً وحزنًا وألمًا (على الذات) الملوّثة بآثام الدنيا والركون اليها وتفضيلها على الآخرة. بكاء على النفس التي أصبحت (لوّامة) تشكل عبئًا وإرهاقًا لصاحبها (ميّت الأحياء) بسبب خطاياه وخنوعه وجبنه وخرسه في مواجهة الحاكم الجائر، وخيانته للأمانة والعهد والبيعة.

بيد أنه من غير الدقيق والصحيح إعطاء (مفهوم التوبة) بعدًا مركزيًا مستمرًا ليشمل طقوس الشيعة حتى اليوم. فمن يقل بذلك، لم يلحظ بما فيه الكفاية التطوّر في الدوافع وراء ممارسة الطقوس العاشورائية لدى الشيعة من مرحلة تاريخية إلى أخرى، مع أن ـ هاينز هالم ـ لاحظ أن (خطأ) الشيعة الحاليين ليس خطأ (أصيلًا) بقدر ما هو فشل لكل الحزب ـ الشيعي ـ في لحظة صعبة. حتى الأجيال الشيعية اللاحقة دعت إلى (غسل لطخة العار تلك بدمها) ورأت أن من الواجب مسح تلك الخطيئة التي ارتكبها الشيعة الأوائل بعدم نصرة الحسين، وخطيئتهم هم أيضًا، ولهذا يجيبون حينما يسألون عن سرّ ضربهم صدورهم، وجرح أنفسهم بالسيوف في طقوس إحياء عاشوراء: (لإظهار أننا لو كنّا هناك في كربلاء، لكنّا وقفنا مع الإمام الحسين وأرقنا دماءنا وقُتلنا معه). ويرى هالم في هذا القول بالذات أنه يحمل حقيقة (جذر طقوس عاشوراء)[1].

إن توبة الشيعة المتأخرين ليست (حقيقية) أو (أصيلة) بمعنى أنهم ليسوا من قتل الحسين، وفي الإسلام: (لا تزر وازرة وزر أخرى). إنما يتحمّل الجرم الجيل الذي شهد وقعة كربلاء، لا الذي تلاه. يمكن فهم مقولة: (إظهار لو أننا كنا موجودين آنئذ لقاتلنا مع الحسين)، وكذلك المقولات التي تتردد وتستفتح بها خطب المنابر موجهة الخطاب إلى

(1) Halm, op.cit., p. 19

الحسين قائلة: (يا ليتنا كنّا معكم سيدي فنفوز والله فوزًا عظيما. ذاك المنى لو أن ذلك يحصل يا مظلوم).. بأنها تعني بالتحديد أمرين أساسيين لا علاقة لهما بالتوبة، وإنما: أولًا - بالإستعداد للتضحية، فيما لو أُتيحت مرّة أخرى، عبر القتال إلى جانب الحق. وثانيًا - تعني أن الشيعة الحاليين لن يكرروا الخطيئة مرّة أخرى، وأنّهم استوعبوا درس الماضي.

كما إن (إعلان البراءة) من قتلة الحسين ولعنهم، ولعن الصامت عن الحق، والمشارك بقلبه في الجرم، والذي تطفح به الأدبيات الشيعية، تتعارض بصورة واضحة مع مفهوم (التوبة). فالتائب يقرّ بذنبه ويعترف ويكفّر عن خطيئته، أما غير المشارك في الجريمة، فشغله (البراءة) من القاتل والاستفادة من الدرس (بالاستعداد) للتضحية وعدم الوقوع في الخطيئة المميتة. الشيعة الحاليون - وهم إذ يضحون بأنفسهم في معارك شتّى - يستطيعون الزعم - وبصدق - أنهم قد تعلّموا الدرس، وأنه لا صلة لهم بالماضي برجاله الجبناء أو القتلة[1].

طقوس التوابين

الرأي الشائع بين الباحثين أن التوابين كانوا (مصدر الطقوسية الشيعية الأول)، فما فعلوه عند قبر الحسين مثّل جذور أكثر الطقوس الشيعية التي تقام اليوم في عاشوراء، حسب هالم وغيره[2]. فالنعي والبكاء اللذان تمثلهما التوابون عند قبر الحسين، كانا بمثابة الانطلاقة نحو تشكّل طقوس التعزية الحسينية التي أصبحت ركنًا أساسيًا من احتفالات عاشوراء منذ

---

(1) ظهر فيلم ايراني أثناء الحرب العراقية عنوانه كان مثيرًا: (ما أهل كوفة نيستيم)! لسنا أهل الكوفة! والمعنى واضح جدًا. وتعزز استخدام الآيات القرآنية من جهة إسقاطها على الواقع الحالي والنأي بالذات عن جانب الضلال: (اذهب أنتَ وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون) كما قال قوم موسى له. والمعنى أننا لن نقول كما قالت بنو إسرائيل لنبيهم ما قالته، بل سنقاتل إلى جانب الحق ولن نقول مقالتهم.

(2) Halm, op.cit., p. 41. See also: G. R Hawting, The Tawwabun, Atonment and (Ashura), in G. R Hawting (ed.), *The Development of Islamic Ritual*, (UK, 2006) , p.176.

العهد البويهي، وكان ذلك الخطوة الرئيسية في تحويل مجزرة كربلاء إلى قضية دينية، كما يقول باحث غربي آخر[1].

بديهي أن ثورة التوابين كان يمكن أن تنتهي، فالحركات ذات المظهر الانتحاري يكون عمرها السياسي قصيرًا جدًا، لكن ارتدادات تلك الثورة جعلتها حركة مفصليّة في تاريخ التشيّع، فهي من جهة خلقت الأرضية المناسبة لثورات أخرى كثورة المختار الثقفي، التي اعتمدت شعار التوابين (يا لثارات الحسين).. ومن جهة أخرى أكثر أهمية، أن تلك الحركة خلّدت نفسها حين تحوّلت إلى مصدر للطقوسية الشيعية.. وحسب أحد الباحثين، فإن المجتمع الديني أو المذهب الذي يقرّر الموت الجماعي لأعضائه كهدف ـ كما فعل التوابون ـ لا يمكن أن يعمّر طويلًا... ولكن التشيع، وخلافًا لذلك، استمر أكثر من ألف وثلاثمائة سنة. ذلك أن مبدأ (التضحية بالنفس) الذي أرساه التوابون تمّ (تطقيسه)، أي تحوّل إلى طقوس صارت تؤدّى في مراسم عاشوراء، بحيث خُلّد مبدأ التضحية عبر القيام بفعل بديل (طقس) مثل إهدار شخص لبعض دمه بضرب جبينه بالسيف (التطبير بتعبير العراقيين/ حيدر بالتعبير البحراني)، أو عبر جلد الذات (باليد، أو بالسلاسل الحديدية/ التسوّط) وهذا يختلف عما قام به التوابون فعلًا، ولكن الطقس البديل الذي يستهدف الانعتاق من الجرم التاريخي (خذلان الحسين) يمكن أن يتحوّل إلى تكفير حقيقي عن الذنب بطلب الموت، كما حدث في الثورة الإيرانية عام 1979[2].

وملخص ما جاءت به ثورة التوابين من طقوس هو التالي:

1 ـ اعتبار قبر الحسين مركز الثورة والتحريض عليها، من خلال زيارته، والبكاء عنده والتضرع إلى الله بين يديه، وسؤاله الغفران والتوبة. وربما ساعد هذا على تحويل القبر الشريف إلى مزار، والأفعال التي تمت عنده، أو بعضها، جزءًا من طقوسيات الزيارة.

(1) Marshall G.S. Hodgson, «**How Did the Early Shia Become Sectarian?**» *Journal of the American Oriental Society*, 75, No.1, January-March 1955, p. 3

(2) Halm, op.cit., p. 20

2 ـ أن الجماعة دارت حول القبر[1]، كما لو كان طوافًا، ولا نعلم ما إذا كان فعلهم ذاك قد شكّل فيما بعد ظاهرة. الدوران حول القبر، إحاطة له، كأنّه محميّ بهم، أو أنه محور القداسة عندهم بعد استشهاد من ضمّه.

3 ـ إن التوابين لطخوا وجوههم بالسواد، وبالطين، تعبيرًا عن العار الذي لحقهم بسبب خذلان الحسين، وهذه عادة كانت موجودة قبل الإسلام، ولا تزال هذه العادة جارية في بعض التجمعات الشيعية وحتى السنيّة خصوصًا في الهند والباكستان، وقد عادت مرّة أخرى مع الانفجار الطقوسي الحالي/ العراقي.

4 ـ التضحية بالذات/ الثورة، تكفيرًا عن الذنب وطلبًا للتوبة (القتل في الحسين)، تقلّصت فيما بعد المسألة لتصبح: التطبير، وجلد الذات، تعبيرًا عن الأمر نفسه، وإعلانًا (مبدئيًا) عن الاستعداد لتقديم الروح فيما لو كان الشيعة اللاحقون قد شهدوا كربلاء. أي إنهم تخلّوا عن (القتل في الحسين) لمصلحة (التطبير) حزنًا عليه واستعدادًا نفسيًا للقتل الحقيقي. هذا التحوّل باتجاه التطبير، لم يقل به باحثون سوى هاينز هالم.

نلاحظ هنا، أن الشيعة اليوم يقومون بتأدية طقوس كثيرة جدًا بالقياس على ما جاء به التوابون. ولذا، فإنه لا ينبغي المبالغة بنسبة كل تلك الطقوس إلى ما قام به التوابون في كربلاء. وبالرغم من أن البكاء والعويل ليس إرثًا توابيًا، بل هو سابق للإسلام، فإنه تكرّر عند التوابين أولًا بصورة جمعية، وثانيًا وقع في مكان محدّد، وفي ظرف سياسي وزماني خاص، ثم إنه جاء بدافع التوبة، الأمر الذي سهّل عمليّة تطقيسه. إن دافع التوبة بالتحديد هو الذي أعطى ما قام به التوابون طعمًا مختلفًا بحيث حوّل الأفعال إلى طقوس، ولكن هذا الدافع يفقد معناه بدون (التضحية بالنفس). ولنتذكر أن أهل الكوفة بكوا وأعولوا بعد قتل الحسين، ولكن لا أحد يقول بأن ذلك كان قد شكّل بداية طقس، لأن التضحية لم تكن موجودة، ولم يكن هناك استمرار للظاهرة. وثورة المختار لم تضف شيئًا مهمًا إلى

(1) بيضون، مصدر سابق، ص 130.

الطقوس من حيث (ابتداع الجديد منها)[1] لأنها أخذت طابع الثأر، وطابع التسييس للوصول إلى السلطة، ولأنها أيضًا لم تتضمن معنى (التوبة) حتى مع توفر الاستعداد للتضحية، كما كان واضحًا آنئذٍ خصوصًا في الفصول الأخيرة لنهاية المختار على يد مصعب من الزبير.

أيضًا فإن تلطيخ الوجه بالسواد عادة قديمة في العراق وربما في الجزيرة العربية، ومثله حثو الرمل على الرأس، فهذان الأمران ليسا من إبداعات التوّابين، بل ليسا من ابتداعات المسلمين. بيد أن الفعل الجمعي، وحضور المناسبة أي ربطه بالحسين أعطاه معنى طقسيًا، وتمّ فيما بعد تحويله إلى طقس، بعيدًا عن خلفيات الفعل التاريخية ومعانيه الحاضرة في أذهان الناس. لقد ربط تلطيخ الوجه بالسواد أو بالطين.. بمناسبة عاشوراء.

وفر التوّابون مادّة تُصنع منها الطقوس، أكثر من كونهم (صناعًا) لتلك الطقوس. بهذا المعنى يمكن القول إن التوّابين كانوا (الملهمين) الأوائل للطقوس الشيعية، أما من قعّدها وأعطاها العمق والروح والتنظيم ومن ثمّ الاستمرار فهم البويهيون كما سنرى.

(1) هناك من يشير إلى أن المختار هو أول من أقام العزاء على الحسين، والصحيح أنه سليمان ابن صرد زعيم التوابين، ذلك أن المختار لم يكن في الأساس بالعراق، بل في الحجاز. وهناك أيضًا إشارة إلى أن (لمسة بناء) متواضعة أمر بها المختار لتحديد معالم قبر الحسين. وهذه ليست خطوة تأسيسية.

(2)
البويهيون: التأسيس الثاني للطقوس واستعلان الهوية

الظرف السياسي لانطلاقة التشيّع في جوانبه المختلفة في العهد البويهي يحكي ضعف الخلافة العباسية في قرونها المتأخرة خصوصًا في القرن العاشر الميلادي إلى وقت سقوط الخلافة، فكانت الأخيرة مجرد غطاء عام لممالك مستقلّة، قامت كما في حلب حيث الدولة الحمدانية الشيعية، وفي دمشق كان الإخشيديون، والبريديون في البصرة، والبويهيون في عدد من مدن فارس، حتى مركز الخلافة نفسه كان قد تمّت السيطرة عليه بمن فيه الخليفة العباسي نفسه، الذي لم يكن له سوى الإسم. في حين تأسست خلافة فاطمية إسماعيلية معادية للخلافة العباسية قبل ذلك بوقت غير قصير في تونس ثم في مصر. وظهرت دولة للزيدية في اليمن ووصلت حتى الحجاز وسيطرت على مكة، كما ظهرت دولة للقرامطة ذات الميول الإسماعيلية في شرق الجزيرة العربية، وهي أيضًا معادية للخليفة العباسي.

وكذلك، لا بدّ ونحن بإزاء مناقشة الانفجار الطقوسي في العهد البويهي، أن نشير إلى الوضع الثقافي والمذهبي المتأزم الذي لازم الخلافة العباسية منذ عهد المتوكل (232هـ ـ 247هـ)، ذلك الوضع لا بدّ وأنه ساهم بصورة ما في نشر التشيّع والطقوس الشيعية فيما بعد. فقد كان الخليفة المتوكل ذا ميول حنبليّة متعصّبة، واشتهر بالنصب لآل البيت[1]

(1) يذكر ابن الأثير في تاريخه لسنة 236هـ، التالي: (في هذه السنة أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي وهدم ما حوله من المنازل والدور، وأن يبذر ويسقى موضع قبره، وأن يمنع الناس من إتيانه، فنادى بالناس في تلك الناحية من وجدناه =

فاضطهد المعتزلة الذين تضخّمت قوتهم، وكانوا إلى حدّ كبير مسيطرين على جهاز الخلافة، كما اضطهد الشيعة ممن لهم نزعة فلسفية وكلامية، وقد أدّى ذلك التشدّد إلى إثارة الحفائظ المذهبية، والى توترات سياسية بعد عهد المتوكل، وكان الحنابلة أحد أهم أسباب ضعف السلطة العباسية، بل إن البعض يرى أن تشدّدهم كان سببًا في انتشار التشيّع حتى قبل السيطرة البويهية(1).

= عند قبره بعد ثلاثة حبسناه في المطبق، فهرب الناس وتركوا زيارته. وكان المتوكل شديد البغض لعلي بن أبي طالب ﷺ ولأهل بيته، وكان يقصد من يبلغه عنه أنه يتولى عليًا وأهله بأخذ المال والدم! وكان من جملة ندمائه عبادة المخنث وكان يشد على بطنه تحت ثيابه مخدة ويكشف رأسه وهو أصلع ويرقص بين يدي المتوكل، والمغنون يغنون قد أقبل الأصلع البدين، خليفة المسلمين! يحكي بذلك عليًا ﷺ، والمتوكل يشرب ويضحك! ففعل ذلك يومًا والمنتصر حاضر فأومأ إلى عبادة يتهدده فسكت خوفًا منه، فقال المتوكل ما حالك فقام وأخبره، فقال المنتصر: يا أمير المؤمنين إن الذي يحكيه هذا الكلب ويضحك منه الناس هو ابن عمك وشيخ أهل بيتك وبه فخرك! فكل أنت لحمه إذا شئت، ولا تطعم هذا الكلب وأمثاله منه! فقال المتوكل للمغنين: غنوا جميعًا: غار الفتى لابن عمه/ رأس الفتى في حر أمه. فكان هذا من الأسباب التي استحل بها المنتصر قتل المتوكل). ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تصحيح د. محمد يوسف الدقاق، بيروت 1987، الجزء السادس، ص 235 ـ 236. وانظر: ابن العماد، شهاب الدين أبا الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق محمود الأرناؤوط، الجزء الثالث، بيروت، 1988، ص 166، 218 ـ 219.

(1) أشار ابن الجوزي في أحداث سنة 331 هـ، نقلًا عن الصولي بأن الرفض (التشيّع!) كثر، وذلك قبل قدوم البويهيين إلى بغداد، وأنه نودي ببراءة الذمّة ممن ذكر أحدًا من الصحابة بسوء. ابن الجوزي، **المنتظم**، مصدر سابق، ج 14، ص 27.
ويرى متز، أن حنابلة بغداد في القرن الرابع الهجري ودون سائر المذاهب كانوا أكبر من أقلق بال الحكومة، وأنهم اشتدوا في محاربة الشيعة ببغداد، وانهم بنوا مسجدًا وجعلوه طريقًا إلى المشاغبة والفتنة، ثم عظم أمرهم حتى أرهجوا بغداد، واستظهروا بالعميان الذين يغرونهم لضرب خصومهم من الشوافع حتى يموتوا كما حدث سنة 323هـ/ 935م. ولكنهم ادخروا أشد غضبهم للشيعة ولمن خاصمهم من المتكلمين. انظر: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، أو عصر النهضة في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، ، د.ت، =

في ذلك الجو المضطرب لم تتمكن جيوش الخلافة العباسية من مواجهة البويهيين بل كانت في حاجة اليهم لتثبيت دعائم الخلافة من الاضطراب، فما كان من المستكفي إلا أن دعا آل بويه لتسلّم السلطة، فدخلوا بغداد عام 334هـ، وأصبحوا القوّة المسيطرة، ووضعوا حدًّا للفتن والاضطرابات، وكانت سمعتهم الحسنة في حكم بعض مناطق إيران قد سبقتهم فساعدت على قبولهم، ثم كانت لهم منجزات أمنية واقتصادية وإعمارية مشهودة لدى المؤرخين[1]. ولم يرَ البويهيون عزل الخليفة العباسي لاعتبارات سياسية خاصة، وأن الخلافة كانت لاتزال تمثل المظلّة العامّة للمسلمين، وكان لها من القدسيّة والرمزية الشيء الكثير.

قيل بأن البويهيين كانوا زيديي المذهب، وأن معزّ الدولة عزم ذات مرة على عزل الخليفة العباسي والبيعة للمعز لدين الله العلوي أو لغيره مثل محمد بن يحيى الزيدي العلوي، فنصحه خواصه بأن لا يفعل[2].

قوّى خبر عزم السلطان البويهي على تسليم الخلافة لأحد أئمة الزيدية الزعم بميول البويهيين إلى الزيدية، وما عضد تلك الميول هو أن المناطق التي تحدّر منها البويهيون في إيران كانت تتبنّى المذهب الزيدي، الأمر الذي احتمل معه تحوّل البويهيين من الزيدية إلى الإمامية. بيد أن هذه الميول لم تتأكد على واقع الأرض، حيث كان من الواضح أن الذي تحرّك على الأرض، واستفاد من وجود البويهيين في السلطة هم الشيعة الجعفرية الإثناعشرية الإمامية، ولم يظهر أن الوجود الزيدي في بغداد كان له في ذلك الحين أثرٌ مهم على الإطلاق. أما رأي المؤرخين المعاصرين ومن جاء بعدهم، إضافة إلى رأي الأغلبية الساحقة من الباحثين الغربيين، فيؤكد أن البويهيين كانوا شيعة اثني عشرية. وعمومًا فإن أفعال البويهيين لا تسعف

= الجزء الأول، تعريب محمد عبدالهادي ابو ريدة، ج1، ص 394.

(1) انظر مثلًا منجزات عضد الدولة في ترجمة المتوفين لسنة 372هـ في: ابن الجوزي، مصدر سابق، ج14، ص 290 ـ 296.

(2) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مراجعة محمد يوسف الدقاق، بيروت 1987، الجزء السابع، ص 208.

الباحث على تبنّي مقولة الميول الزيدية. فكل ما يذكره المؤرخون من ممارساتهم يدلّ على عكس ذلك تمامًا.

ويرى باحث أن البويهيين (لم يعتزموا تسليم الحكومة للعلويين حقًا، وحتى عندما خطر في بالهم ذلك، فإنهم لم يرغبوا في تنفيذه، والسبب هو أن الحكومة لو صارت بيد أحد العلويين لانتهى أمرهم بسهولة)[1]. ومما يؤكد ذلك أن زعيم الطالبيين الشريف الرضي، بدا وكأنه قد وُعد من أحد زعماء البويهيين (بهاء الدولة) بأن يمنحه السلطة أو الخلافة أو بعضًا منها. وقد أوضح ديوان الشريف الرضي طموحه إلى الخلافة، فهو يعتبر نفسه الوارث الأصلي لخط التشيّع لا أبناء عمّه العباسيين[2]، وهو يرى أن أفعال أبناء عمه العباسيين لا تختلف في السوء عمّن سبقهم من الأمويين الذين قتلوا الحسين[3]. وهذا يفسر التصاق الرضي بالبويهيين ومدحه الكثير لهم[4].

---

(1) رسول جعفريان، **التشيع في إيران**، ترجمة علي هاشم، يوجد في:
http://www.al-shia.com/html/ara/books/shiah/shiah001.htm#link1
في 5/ 4/ 2007

(2) يقول الشريف الرضي:

جدي النبي، وأمي بنته، وأبي ... وصيّه، وجدودي خيرة الأمم
لقصدنا تتمطّى كل راقصة ... هوجاء تخبط هام الصخر والرجم
لنا المقام، وبيت الله حجرته ... في المجد ثابتة الأطناب والدعم
ومولدي طاهر الأثواب تحسبني ... ولدتُ في حجر ذاك الحجر والحرم

انظر ديوان الشريف الرضي، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 819.

(3) يقول الرضي:

ويا رب أدنى من أميّة لحمة ... رمونا على الشنآن رمي الجلامد
طبعنا لهم سيفًا فكنّا لحدّه ... ضرائب عن أيمانهم والسواعد
ألا ليس فعل الأولين وإن علا ... على قبح فعل الآخرين بزائد
يريدون أن نرضى وقد منعوا الرضا ... لسير بني أعمامنا غير قاصد
كذبتك إن نازعتني الحقّ ظالمًا ... إذا قلتُ يومًا إنني غير واجد

انظر **ديوان الشريف الرضي**، الجزء الأول مصدر سابق، ص 282 ـ 283.

(4) زادت قصائد مديح الشريف الرضي للحكام البويهيين عن خمسين قصيدة، الأمر الذي انتقده د. بحر العلوم لأنه ـ حسب رأيه: (أغرق في المديح إلى درجة قد =

وفي ظنّي إن التشيّع الإثني عشري مدينٌ للبويهيين، إن من جهة تطوّر الطقوس، أو من جهة تطوّر الفكر والفقه وحتى الشعر والثقافة الشيعية، أكثر مما يدين إلى أيّ سلالة شيعية حاكمة أخرى. لا غرو أن يطلق على القرن العاشر الميلادي من حكمهم بأنه (قرن الشيعة)[1] وأن يعتبر رجالهم بمثابة آباء الكنيسة الشيعيين (Church Fathers). فقد ظهرت الأعمال الشيعية التأسيسية للفقه الشيعي في القرن العاشر والحادي عشر الميلاديين، وأصبحت بغداد وقم مركزين إشعاعيين للشيعة حتى القرن الحادي عشر الميلادي. وإضافة إلى تطور الطقوس والفقه، زاد عدد المنتمين إلى التشيّع في عهدهم كثيرًا، فظهرت تجمعات شيعية شرقًا في كثير من المدن الإيرانية، وامتدّ التشيع غربًا حتى حلب شمال سوريا[2].

= لا تتناسب مع مكانة الشريف المعروفة في حينها ببغداد كوجه كبير لامع في الشيعة، بالإضافة إلى كونه أحد أعلام الدين، ومثله لا بدّ له أن يترفّع عن مثل هذا المديح الذي يصطدم في كثير من الأحيان بالعقيدة التي يتمسّك بها) (انظر: د. محمد بحر العلوم، الشاعر الطموح، **مجلة (تراثنا)** ـ مؤسسة آل البيت ـ ج 5 ـ ص 235). وقد كان مديح البويهيين ذا دافع شكر من جهة للبويهيين لما قدّموه للتشيّع، ومن جهة ثانية لأن الرضي كان ينتظر دوره في الزعامة السياسية، وهو ما لم يحدث، ولم يكن مديحه بغية المال، وقد اشتهر عنه أنه لم يقبل أي عطاء من أية سلطة (نفسه المصدر السابق نفسه، **مجلة تراثنا**، ج 5 ـ ص 221 ـ 242).

(1) باحث إيراني اعتبر هذا القرن (قرن امتداد التشيّع) بسبب قيام أربع حكومات شيعية هي: الفاطمية في مصر، والبويهية في العراق وفارس، والحمدانية في سورية، والزيدية في اليمن. وقد أدى تشدد الحنابلة في بغداد إلى صراعات بينهم وبين المذاهب السنيّة ووفر أرضية لانتشار التشيّع حتى قبل وصول البويهيين إلى الحكم، كما أدى الشيخ المفيد دورًا في توسيع النطاق الاجتماعي للشيعة في العراق فيما كانت ايران مركزًا للتسنّن مع وجود بؤر شيعية، واعتبر تسنّن ايران متشددًا خصوصًا في أصفهان التي أبدت حبًا جمًّا لمعاوية. انظر:
رسول جعفريان، **التشيع في إيران**، مصدر سابق.

(2) Halm, op.cit., pp. 44, 97, 100.

وفي الحقيقة فإن التشيع انتشر في القرن الرابع الهجري بشكل كبير أيضًا وكان ذاك مثار تعجب باحث مثل آدم متز في كتابه: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، حيث اندهش من انتشار التشيع إلى مناطق غير متوقعة دون معرفة السبب، مثل انتشاره في كل الجزيرة العربية وفلسطين وشرقي الأردن، =

كان عصر البويهيين العصر الذهبي للشيعة، وفي عهدهم بلغت الحضارة الإسلامية قمتها حسب المستشرق متز؛ ولم يخطئ المؤرخون في

= وغيرها. وفي القرن الرابع الهجري امتدّ التشيع من مركزه في وسط العراق إلى البصرة. وحسب أبحاث فلهوزن فقد كان أهل طبرية ونصف نابلس والقدس وأكثر عمّان شيعة، ولم يكن ذلك بجهود الفاطميين. كما كان أهل طرابلس في القرن الخامس الهجري شيعة بجهود بني عمار، والجزيرة العربية كلها كانت شيعية عدا المدن الكبرى مثل مكة وتهامة وصنعاء. وكان للشيعة غلبة في بعض المدن العمانية وهجر وصعدة، كما في خوزستان: الأهواز. في حين كانت الغلبة في المشرق: إيران وما يليها للسنّة، عدا مدينة قم التي كانت شيعية وفي صراع مع أصفهان السنيّة، حيث خاض الطرفان في فتنة ومعارك عام 345هـ. انظر: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو عصر النهضة في الإسلام،** دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، ، د.ت، الجزء الأول، تعريب محمد عبدالهادي ابو ريدة، ص 120 ـ 123.

وتوصل الباحث الإيراني رسول جعفريان إلى أن القرن الرابع الهجري (كان قرن انتشار التشيّع) مستشهدًا بما عرضه المقدسي في (أحسن التقاسيم) عن الحواضر الشيعية وكذلك بناء على ما عرضه متز. فالمقدسي يقول إن أكثر قضاة اليمن ومكة وصحار معتزلة وشيعة. وإن التشيع في الجزيرة العربية واسع جدًا. وقال إن أهل البصرة قدريّة وشيعة ومعتزلة ثم حنابلة. والكوفة كلها شيعة إلا الكناسة، وأضاف بأن بالموصل (جلبة للشيعة) وأن أهل نابلس والقدس وأكثر عمّان شيعة. وأن الناس في أعلى قصبة الفسطاط وأهل صندفا شيعة، وكذا أهل الملتان في أرض السند شيعة (وربما كانوا من الإسماعيلية).

ويعتقد جعفريان أن انتشار التشيّع (الإمامي على نحو خاص) لم يكن بسبب وجود حكومات شيعية إمامية، لأنه لم يظهر أي منها، بل بسبب وجود حكومات اسماعيلية وزيدية. ويميل إلى العامل السياسي من خلال ما قاله المقريزي في خططه، مشيرًا إلى الدولتين البويهية والفاطمية: (فانتشرت مذاهب الرافضة في بلاد المغرب، ومصر، والشام، وديار بكر، والكوفة، والبصرة، وبغداد، وجميع العراق وبلاد خراسان، وماوراء النهر، مع بلاد الحجاز، واليمن، والبحرين، وكانت بينهم وبين أهل السنّة من الفتن والحروب والمقاتل ما لا يمكن حصره).

وأخيرًا يعتقد جعفريان أن المدن الإيرانية في القرن الرابع الهجري كانت تحوي عددًا من الأقليات الشيعية، كما في قزوين ذات النزعة السنيّة المتشددة، ونيسابور، وإيرانشهر، وغيرها. ولكنه يرى في قول أحد الباحثين الأجانب بأن التشيع كان منتشرًا في بلخ وسمرقند ومرو (مبالغة وإغراقًا).

قولهم بأن التشيّع استكمل في عهدهم. وفعلًا فإن التشيّع في ذلك العصر، استكمل من الناحية الطقوسية والفقهية كما استكمل من الناحية العقدية. ففيه تمّ لأول مرّة (استعلان الهوية) الشيعية في جوانبها المتعددة الطقوسية والفكرية والعقدية والفقهية والأدبية. ومما لا شك فيه، أن ما قدّمه البويهيون للطقس والمعتقد الشيعيين ـ أقله من جهة حرية التعبير ـ أكبر بكثير مما قدّمه التوّابون أو الصفويون. لهذا، فإن الموقف التاريخي العام من قبل بعض الكتاب والمؤلفين الشيعة يميل إلى التعاطف مع الحكم البويهي، لكن هذا التعاطف لم يمنع كثيرين من التقليل من أهمية البويهيين في نشر التشيّع، أو حتى التنديد بهم، ربما بسبب الموقف العقدي الشيعي من الأنظمة المصنّفة ضمن قائمة (الغاصبين للسلطة)، أو بسبب بعض الأحداث السياسية الطائفية التي وقعت في العهد البويهي والتي أدّت إلى (إبعاد) أكبر علماء الشيعة في عصره وهو الشيخ المفيد، أبو عبدالله، محمد بن محمد بن النعمان الحارثي (336هـ ـ 413هـ) الذي كان، حسب أحدهم: (يستفيد من الحرية الفكرية والعقائدية المتاحة للجميع في عهد البويهيين الشيعة. ولعلّ هذا هو السرّ في عدم اعتداد تلميذيه الطوسي والنجاشي بذكر علاقة البويهيين بشيخهم المفيد)[1].

(1) الشيخ المفيد، المقنعة، ط2، قم 1410هـ، من المقدمة ص 13. نفي زعيم الشيعة الشيخ المفيد (ابن المعلم) بالرغم من علاقتهم الطيبة به، وبالرغم من رمزيته للشيعة، سببه أن الفتنة الطائفية خط أحمر، وتجاوزه كان يعني إقلاق الوضع الاجتماعي والسياسي بصورة حادّة، وكان النفي وسيلة لتهدئة الأوضاع، وليس لاقتناعهم بتحميل الشيخ المفيد مسؤولية ما وقع بالضرورة، إذ لا تدلّ سيرة المفيد على وجود تعصّب منه، ولا إلى رأي يشجع على الفتنة، بل إن عددًا من علماء عصره من السنّة من أشاد به مثل السرخسي. بيد أن نفي الشيخ مرتين (سنة 393هـ، و398هـ) بعد وقوع أحداث طائفية عنيفة، اعتبر من قبل الشيعة إهانة لرمزهم الديني وتحاملًا عليه. ولربما غاب عن هؤلاء أنهم كانوا يمثلون أقليّة في بغداد، وأن (غوغاء الأكثرية) بقيادة الأقلية الحنبلية المتعصبة لا يمكن تحمّله سياسيًا، بخلاف المخاطر السياسية التي يمكن أن تأتي من (غوغاء الأقليّة).

ومما لا شك فيه أن البويهيين أدركوا أن الأحداث الطائفية، بسبب دخول العامل الشيعي الجديد في معركة الثقافة والفكر والتمذهب والطقوس وبشكل =

وبالرغم من أن الحرية في العهد البويهي تمتّعت بها كل المدارس الفكرية والدينية، وبينهم الشيعة، فإن هناك من الكتاب من حطّ من الحكم البويهي وقلل من أهمية دعمه للشيعة. يقول أحدهم بأن البويهيين:

«لم يتحزبوا لفئة معينة على حساب فئة أخرى، ولم ينحازوا إلى رأي خاص، بل تركوا الناس أحرارًا في معتقداتهم وآرائهم، وذلك إنهم كانوا يدركون أنهم رجال دولة، وأرباب سياسة، وأن همّهم الأكبر يجب أن يتجه إلى إقرار الأمن والنظام. ويدلّ على ذلك أنهم على الرغم من كونهم شيعة كانوا يفرضون أوامر مشددة على هذه الطائفة التي يلتقونها في الانتماء المذهبي لحدّ منعهم من إقامة شعائرهم الدينية»[1].

من حسنات البويهيين أنهم كانوا متسامحين سياسيًا ودينيًا. فقد رأى الشيخ المظفر أن البويهيين رغم سيطرتهم على الحكم (لم يحاربوا التسنّن) و(لم يتعصّبوا للشيعة على السنّة) وحتى في أحداث الفتن الطائفية التي وقعت (لم يوقعوا بأهل السنّة انتصارًا للشيعة)[2]. وبرّر باحث السبب في ذلك بالقول: (ولو فعلوا ذلك، لسقطت حكومتهم في وقت مبكر، وقد كانت مرونتهم في الخلافات الدينية باعثًا على حفظ التوازن السياسي)[3].

بيد أن هذا الاعتدال الذي في حقيقته لم يخف الانحياز إلى التشيّع والشيعة، لم يكن يرضي البعض، فحصروا حسنات الحكم البويهي في

= علني، وبغض النظر عمّن هو المحق أو المبطل، ومن الذي بدأ الفتنة أو من أنهاها، أدركوا بأنه لا يسعهم إلا اتخاذ موقف أقلّ الضررين سياسيًا. وحسبنا هنا أن نشير إلى أن بعض الفقهاء الشيعة رأوا أن سبب تلك الفتن هو مخالفة الشيعة آنئذ لأسلافهم في اعتماد مبدأ (التقية) (الشيخ المفيد، المقنعة، من المقدمة، ص 11 ـ 13). بعبارة أخرى: إن ما كان يقوم به الشيعة في العهد البويهي من أداء لطقوسهم علنًا، وغير ذلك من المظاهر، هو سبب ما جرى للشيخ المفيد ـ حسب هذا الرأي، وكان قبل ذلك يجري التكتّم على تلك الطقوس في أضيق الحدود، وقد أراد أصحاب هذا الرأي الاستمرار في التكتم حتى مع وجود حكام شيعة على رأس السلطة.

(1) حسن عيسى الحكيم، **الشيخ الطوسي**، إيران، 2007. ص 78 ـ 79.

(2) محمد المظفر، **تاريخ الشيعة**، بيروت 1979، ص 206.

(3) رسول جعفريان، مصدر سابق.

فسح المجال للطقوس الشيعية بالظهور العلني. أو كما قال احدهم بأن البويهيين قاموا بمجرد منح الشيعة حريتهم الدينية!

«إنّهم حين حكموا وجدوا أن فريقًا من الشعب محروم من أبسط حرياته، ومضطهد مطارد، فمنحوه حريته ورفعوا عنه الاضطهاد والمطاردة، حتى إذا حاول أحد من هذا الفريق أن يستغل ما منحوه ذرّة من الاستغلال، أو يتجاوز شعرة من الحدود المرسومة للجميع أوقفوه، حتى إنهم لم يتوانوا في أن ينفوا عن بغداد لفترة رجلًا كالشيخ المفيد، هو الرجل الأول والعالم الأكبر. وهكذا فهم لم ينحازوا إلى أحد»[1].

ويستمر كتاب شيعة في هذا المنحى، منحى تقليل أهمية الحكم البويهي، وكأن عدم فرض المذهب الشيعي تهمة، وأن عدم تغيّر الخريطة الديمغرافية للتشيع في عهدهم سواء في إيران أو العراق مشكلة، بحيث أصبح كل المكسب هو (حريتهم ـ أي الشيعة ـ في التحرك والعمل بصورة علنية، ووثوقهم بوجود سلطة تحميهم وتدافع عنهم. لكن سياسة البويهيين في هذا المجال في بغداد وخصوصًا أيام معز الدولة، كانت نقيض ما سبق) بل إنهم عند البعض (لم يختلفوا عن أي حاكم سنّي في بغداد، ذلك لأنهم كانوا يجعلون الاعتبارات السياسية فوق الاعتبارات المذهبية)[2].

ومع الاعتراف بأن البويهيين كانوا يميلون إلى سياسة متسامحة مع جميع المدارس الفقهية وأتباعها، بل يصرفون عليها وعلى علمائها، كما اعتبر عهدهم من أزهر العهود الثقافية لإطلاق الحرية الدينية والفكرية التي أنتجت حركة علمية واسعة فظهرت بعض أهم كتابات السنّة في تلك الفترة، وكذلك أهم مدوّنات الشيعة التأسيسية، كما ظهر في عهدهم رموز الشيعة من الكليني إلى الصدوق إلى المفيد إلى الشريفين الرضي والمرتضى إلى الشيخ الطوسي إلى ابن قولويه وغيرهم، وكذا الحال بالنسبة إلى المدارس الإسلامية

---

(1) حسن الأمين، **مستدركات أعيان الشيعة**، ج2، ط1، بيروت 1989، ص 364.

(2) **مجلة النبأ**، عدد 37، جمادى الثانية 1420هـ، علي الشمري، **الدولة البويهية**
http://www.annabaa.org/nba37/dawla.htm

في 5/ 5/ 2007

الأخرى، حيث لمعت أسماء مثل: الماوردي، والشيرازي الفيروزآبادي، والجويني، والباقلاني، والدامغاني الحنفي، وأبو الوفاء البغدادي الحنبلي، وابن الصباغ الشافعي، وأبو الحسين البصري[1].

ومع الاعتراف بأن علماء السنّة والشيعة كانوا دائبي الحضور لدى الديوان البويهي ويلقون التعاطف والدعم والتشجيع.. إلاّ أن هذا لا يلغي حقيقة أن البويهيين كانوا متعاطفين وميالين إلى التشيّع. والتشيّع نفسه كان بحاجة إلى هامش حرية للنمو، وكان في ذلك الحين ـ ودون المذاهب الأخرى ـ أقلّها تمتّعًا بالحرية.

ولا شك أن البويهيين كانت لديهم عاطفة دينية تجاه التشيع، وما يدلنا على ذلك هو دعمهم المتواصل للشيعة ورفع منزلتهم، ومنجزاتهم فيما يتعلق ببناء أماكن العبادة ودعم الطقوس ورجال العلم وغير ذلك كثيرة. بل إن عددًا من حكامهم أمروا بدفن رفاتهم في عدد من الأماكن المقدسة كالنجف بالقرب من مرقد الإمام علي[2]، وهنا يجب ملاحظة أن نشاطات

(1) الشيخ الطوسي، **عدة الأصول**، ج 1، قم 1417، من المقدمة، ص 29 ـ 30.

(2) فعضد الدولة المتوفى سنة 372هـ، أمر بدفنه هناك وأن يكتب على قبره التالي: (هذا قبر عضد الدولة، وتاج الملّة أبي شجاع بن ركن الدولة، أحبّ مجاورة هذا الإمام التقي [مصادر أخرى تنقل: المعصوم مكان التقي]، لطمعه في الخلاص يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها، والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعترته الطاهرة). انظر: ابن الجوزي، مصدر سابق، ج14، ص 300. ومثله فعل شرف الدولة بن عضد الدولة المتوفى سنة 379هـ، وبهاء الدولة المتوفى سنة 403هـ.

ومن الشخصيات السياسية المدفونة في النجف: فخر الملك أبو غالب، وزير سلطان الدولة، المتوفى سنة 406هـ؛ وأبو القاسم حسين بن علي، وزير شرف الدولة، المتوفى سنة 418هـ؛ والوزير شرف الدين انوشيروان، المتوفى سنة 533هـ؛ والمستجدي طاشكين، وقد كان واليًا على عدد من البلدان، والمتوفى سنة 609هـ؛ والملك عز الدين، المتوفى سنة 672هـ؛ وهناك مقابر لملوك آل حمدان، والأليخانيين، وملوك مهاباد. هناك أيضًا قبر تيمورلنك المغولي، المتوفى سنة 807هـ؛ ومظفر الدين شاه؛ فضلًا عن وجود قبور لملوك ووزراء الفاطميين تم نقلها من مصر؛ وكذلك الأشراف والأمراء من الهند وملوك إيران. ومن بين من دفن في النجف: الشاه عباس الأول الصفوي المتوفى في منتصف القرن =

وانجازات الحكام الدينية مختلطة دومًا بالسياسة، أو تفسّر على نحو سياسي، ولا يستطيع أحدٌ القطع بما هو ديني وما هو سياسي، حتى في موضوع اختيار موقع الدفن.

الطقوسية في العهد البويهي

يمكن تلمّس الانفجار البويهي في عدّة اتجاهات:

1 ـ في اتجاه الطقوس وتطويرها والإضافة عليها.

2 ـ في اتجاه تعمير العتبات المقدسة وبلورة طقوس الزيارات.

3 ـ في النهضة الأدبية والشعرية الشيعية، حيث نلاحظ أن القرنين الرابع والخامس الهجريين أنتجا من الشعراء الشيعة الكبار ما لم ينتجهما أيّ قرن آخر، ويمكن ملاحظة ذلك في شعر الطقوس أيضًا. (انظر فصل شعر الطقوس).

4 ـ وأخيرًا ـ وعلى نحو شديد الأهمية ـ في اتجاه بلورة الفقه الشيعي، الذي ليس هو مدار البحث هذا.

نحن معنيون في هذا المقام بالاتجاهين الأول والثاني بالذات. فبسبب أجواء الحريّة التي توافرت للشيعة، وبغطاء وحماية سياسيين، جاء استعلان الهوية من خلال الثقافة والفقه والفكر والشعر والطقس أيضًا. وقد (كشف) ذلك الاستعلان أن الطقوس الشيعية وبعد نحو ثلاثة قرون من ثورة التوابين، قد تبلورت بشكل كبير رغم صعوبة ملاحقة ذلك التطوّر خلال تلك الفترة بسبب شح المصادر التاريخية.

في موضوع استعلان الطقوس يرى أحد الباحثين بأن البويهيين، وإن لم يكونوا:

«أول من أقام المناحة والعزاء والمآتم... لكنهم كانوا أوّل من وسّعوها

= الحادي عشر الهجري؛ والسلطان محمد القاجاري، المتوفى سنة 1211 هـ؛ والملك كيومرث بن فتح علي القاجاري، المتوفى سنة 1288 هـ؛ والسلطان محمد حسن خان؛ والملك حسين قلي خان. انظر: حسين الشاكري، **الكشكول المبوب**، قم 1418هـ، ص 68 ـ 70.

وأخرجوها من دائرة النواح الضيّقة في البيوت والمجالس الخاصة والنوادي الهادئة، وعلى قبر الامام الشهيد عليه السلام بكربلاء، إلى دائرة الأسواق العلنيّة والشوارع المتحركة، وتعويد الناس اللطم على الصدور»[1].

تطورت الطقوس الشيعية بشكل هائل في العهد البويهي من عدّة جوانب: فقد تمّ تقعيد الطقوس بشكل واضح ومحدّد، كما تمّ تنظيم أدائها بشكل جمعي، فلا طقس فاعلٌ بدون أداء جمعي، بحيث تحوّل الشيعة إلى كتلة متحركة على الأرض تؤدي طقوسها وتتميّز بشعائرها. بل إن البويهيين أقحموا السلطة السياسية في دعم الأقليّة الشيعية (خصوصًا في بغداد) بشكل صريح وواضح، فالسلطة السياسية لا توفّر الحماية لهم أثناء أدائهم لطقوسهم فقط، بل تعلن أيضًا تبنّيها لمذهبهم من خلال مشاركة رموزها في المناسبات الطقسية، بل فرضت الدولة البويهية المستظلّة تحت الخلافة العباسية (الحداد الرسمي) بمناسبة عاشوراء. كما إن العهد البويهي شهد أيضًا إضافة طقوس جديدة متطوّرة لم تكن العقلية العربية الشيعية تفكّر فيها، أو قادرة على إبداع مثلها، وهي ـ في ظنّي بدون جزم ـ تعود إلى الخلفية الثقافية والحضارية المختلفة التي ينتمي إليها البويهيون.

كان فعل البويهيين (تأسيسيًا) بكل ما في الكلمة من معنى، بحيث أن معظم ما نراه اليوم من طقوس يعود إلى عهدهم، حتى مبتدعات الصفويين واستنساخاتهم إنما جاءت كإضافات لما حدث في العهد البويهي. ويمكننا إجمال ما فعله البويهيون على النحو التالي:

1 ـ البويهيون حسب باحث غربي هم أوّل من (أدخل عادة إحياء الذكرى) العاشورائية، وأول من عيّن (فترة الحداد الرسمي) في عاشوراء[2].

2 ـ وهم أوّل من استحدث المواكب، أي الخروج إلى الشوارع

(1) صالح بن ابراهيم الشهرستاني، **تاريخ النياحة**، تحقيق نبيل رضا علوان، ج1، ص 147، على الرابط:
http://www.najaf.org/arabic/book/23/09.html

(2) **تاريخ النياحة**، ج1 ص 148.

جمعًا على شكل مسيرات عزاء، حيث يخرج الناس حاسري الرؤوس، حفاة الأقدام، تحيتهم التعزية والمواساة بمأساة الحسين[1].

3 ـ وجذور (التشابيه/ التمثيل/ المسرحيات الشعبية) لواقعة كربلاء، التي حظيت باهتمام في العهد الصفوي، إنما جاءت من العهد البويهي، فقد لوحظ في تلك الاحتفالات نماذج أوّلية لذلك التمثيل: مثال ذلك، قيام بعض الأطفال والرجال بتمثيل استجداء الماء، أو تسويد الخيام (أي طلائها باللون الأسود) الأمر الذي يشير إلى بدايات هذا اللون من الطقوس الشيعية.

4 ـ إن (لطم الصدور) بدأ بشكل جمعي في المواكب في العهد البويهي، قبل أن يتطوّر في العهد الصفوي إلى استخدام الزنجير/ السلاسل.

5 ـ هناك تبلور لممارسات ومفاهيم طقسية مثل: تسويد الوجه، أي طلائه بالأسود، الذي كان في الأصل تعبيرًا عن (عار) خذلان الحسين، إلى دلالة على الحزن أكثر منها شعورًا بالعار. وكذلك لبس السواد، وهو أمرٌ لم يحدث بصفتيه (الجمعية والعلنيّة) قبل العهد البويهي.

6 ـ هناك إشارات تفيد بأن النساء الشيعة في كربلاء خرجن ـ مرة أو اثنتين سنة 352هـ وسنة 354هـ ـ في الليل للعزاء وحدهن، فيما بقي الرجال في المنازل. ولكن المدهش أن الإشارات تلك تصفهن (محرم سنة 352هـ) على هذا النحو: (إنه في اليوم العاشر من المحرم أغلقت الأسواق ببغداد، وعطل البيع، ولم يذبح القصابون ولا طبخ الهراسون، ولا ترك الناس أن يستقوا الماء، ونصبت القباب في الأسواق، وعلقت عليها المسوح، وخرجت النساء منتشرات الشعور يلطمن في الأسواق، وأقيمت النائحة على الحسين ﵇)[2].

ومع أنه لا توجد مصادر شيعية تثبت أن ما فعلته النسوة قد حدث

---

(1) **تاريخ النياحة** ج1 ص 149، وانظر ايضًا:

Halm, op.cit., p. 43.

(2) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، مصدر سابق، جزء 14، ص 150.

فعلًا، كون المصدر الذي يعتمد عليه ممن يصنّف ضمن الفريق الآخر. وما يجعلنا نقف عند ما أشار اليه ابن الجوزي، إن كان توصيفه ونقله المتأخر عن الحدث بقرون دقيقًا (توفي ابن الجوزي سنة 597هـ)، هو عدم تغطية الشعر للنساء الشيعيات، وهذا الأمر قد يخرق محرّمًا دينيًا شديد الوضوح، يتشدد بشأنه الفقهاء الشيعة أيّما تشدد، مع أن الظرف قد يميل إلى الإعذار من جهة تأدية الفعل بعيدًا عن الرجال وفي الليل. ما يدعم هذا، القول، هو أن هناك شذرات تاريخية أفادت في فترة لاحقة بأن الشيعة في بعض المدن لا يسمحون بخروج نسائهم إلاّ ليلًا، يفعلون ذلك تديّنًا، خشية أن تقع عليهن العين بصورة من الصور. وهناك من التراث غير المنقّح روايات تفيد بأن الزهراء بنت الرسول ﷺ، وزينب ابنة علي عليه السلام كانتا لا تخرجان من منزليهما إلاّ ليلًا أيضًا.

7 ـ حدث أيضًا تطوّر من جهة القراءات الحسينية، فهناك ما يشير إلى أن أنوية ما يعرف اليوم بـ (الحسينيات/ المآتم) وجدت في العهد البويهي، وان طريقة الخطابة أو القراءة الحسينية الحالية تستمدّ جذورها من ذلك العهد، حيث تطورت وتمّ التفصيل فيها. وهناك احتمال قوي يقول بأن الحسينيات جاءت من الفاطميين، الجناح الشيعي الآخر، فاستنسخها الشيعة في العراق.

8 ـ زد على ذلك أن موضوع العتبات أو المقامات المقدّسة في كربلاء والنجف وما يتعلق بها من زيارة شهد تطوّرًا دراماتيكيًا. فالبويهيون عدا اعتنائهم بعمارة تلكم العتبات، حيث قام عضد الدولة ببناء مرقد الإمام علي، وشيّد بإزائه المساجد والدور والأسواق، حضّوا على زيارتها، وقام قادتهم أنفسهم بالزيارة لها بشكل متكرّر[1]. فعلى سبيل المثال، اعتاد معز

(1) مع أن ناصر الدولة الحمداني، أخا سيف الدولة، وكان حينئذ حاكمًا للموصل، هو أول من اهتم بمقامي الإمامين العسكريين، حيث بنى سورًا لسامراء بعد خرابها، وشيّد قبة على قبريهما، وكان ذلك سنة 332هـ (944 ـ 945م) فإن معز الدولة البويهي هو أول من بنى عمارة على شكل مزار سنة 337هـ، 948 ـ 949م، بحيث طوّر عمارة الحمداني، وغيّر في طراز البناء، وعمّر القبّة التي على الضريحين، وجدّد بناء الصحن وسوّره، ورتّب للروضة والقوّام والكتّاب =

الدولة البويهي وأعيان دولته زيارة الكاظمية كل خميس، حيث يبيت في منزل فخم حول المشهد ثم يرتحل نهار الجمعة[1]. كذلك فإن طقوس الزيارة للأئمة الشيعة والمصنّفات التي وضعت في ذلك العهد وصلت إلى قمّة بلورتها وتفصيلها في العهد البويهي، حتى أن ما لدى الشيعة اليوم يكاد يكون نسخة طبق الأصل من تلك الطقوس والنصوص (انظر الزيارات في الفصل الثاني).

9 ـ استعلان طقس احتفالي اعتبر لدى الشيعة عيدًا، وهو عيد الغدير، تذكيرًا بحادثة تنصيب النبي لعلي ﷺ بالخلافة بعد حجة الوداع في غدير خم بين مكة والمدينة[2].

10/ عادة دفن الموتى بالقرب من الضرائح المقدسة جاءت بصورة تلقائية مع تصاعد قدسيتها وقدسية الأرض التي حوتها. وقد شهد العهد البويهي تطورًا في هذا الشأن، وكانت قبور رؤسائهم، للمرة الأولى، تنقل إلى النجف لدفنها هناك عند ضريح الإمام علي.

11/ ازدهرت المدن المقدسة: كربلاء والنجف، واتسعت وكثر سكّانها، وقد كانت فيما مضى مجرد مزار تحيط به بعض البيوتات. لكن البويهيين دفعوا الشيعة للسكنى فيها، ووفروا وسائل المعيشة فيها، وطوروا قنوات الري وغيرها لكي تصلح للسكنى. وحسب مغنية فإن (آل بويه أسكنوا الشيعة في المشاهد المقدسة، وخصصوا لهم الرواتب، وأقاموا الأبنية

= مرتبات شهرية ليتعهدوها وزوارها بالخدمة. وبعد عقد من السنين أي في (368 هـ/ 978 ـ 979 م) حدث تطوير للمقام بعد زيارته لسامراء، حيث وسع الصحن وعمر الأروقة وستر الضريحين بالديباج ووضع سياجًا حول المرقدين. من جهة أخرى، بنى عمران بن شاهين وزير عضد الدولة مسجدًا باسمه ألحق بمقام علي، كما بنت أخته مسجدًا آخر متصلًا بالصحن باسمها (مسجد الخضراء). وفي فترة لاحقة قام أحد مماليك بني بويه بعمارة مقام سامراء بصورة جذرية، وذلك عام 451/ 1060م. انظر: حسين الشاكري، **الكشكول المبوب**، ص 116 ـ 119، 50 ـ 51.

(1) **تاريخ النياحة**، مصدر سابق، ج1، ص 149 ـ 150.

(2) Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, p. 209.

الضخمة، وعليها القباب الرفيعة لتلك الضرائح الكريمة، حتى أن عضد الدولة أقام في المشهد العلوي هو وجنده قريبًا من سنة، ليشرف على تعمير القبر الشريف بنفسه، وبنى حوله الدور والرباطات، وأجزل للعلويين العطاء، وللمجاورين، والخدمة، وأوجد القناة المعروفة بقناة آل بويه)[1].

وفي الحقيقة فإن النجف قد انطلقت كبلدة جديدة في العهد البويهي، الأمر الذي هيّأها فيما بعد لأن تصبح مركز التشيّع بدلًا من بغداد، خصوصًا بعد محنة عام 448هـ حين قتل الآلاف من الشيعة وأحرقت منازلهم في الكرخ ببغداد، وجرت محاولة قتل الشيخ الطوسي بعد أن أحرق الحنابلة مكتبته وكرسي تدريسه، فضلًا عما تمّ قبل ذلك من تدمير قبتي الإمامين الكاظم والجواد في الكاظمية وإهانة قبور ورفات البويهيين هناك.. فهاجر الطوسي إلى النجف واستقرّ فيها، وشهدت مرحلة جديدة من مراحل تطورها. ويعتقد النفيسي أن البويهيين ابتغوا من وراء تأسيس النجف: خلق عصبيّة عراقية تحميهم، وتكون بمثابة اعتراف باستقلالهم السياسي عن الزيدية[2]. وفي هذا إغراق وبعد عن الواقع.

وهكذا يتوضّح، أن حجم الانعطافة الطقوسية في العهد البويهي كان ضخمًا جدًا، إلى حدّ تتصاغر معه مرحلة التأسيس الأولى للتوابين، وهذا ما يدفع الباحث إلى ترجيح دور البويهيين على غيرهم في مسألة تأسيس الطقوس الشيعية العاشورائية وغيرها.

بداية الانعطافة الطقوسية

بداية الانعطافة الطقوسية في العصر البويهي تسلسلت نتيجة حادثة تاريخية تأسيسيّة، هي أن معز الدولة البويهي، أعلن في سنة 352هـ الحداد العام بمناسبة عاشوراء، وإحياء المناسبة شعبيًا في شوارع حي الكرخ الشيعي. كانت تلك الدعوة مغامرة وتحدّيًا سياسيًا ومذهبيًا لا يخفى، خصوصًا وأن الحاكم البويهي كان يشارك وعدد غير قليل من عسكره في

---

(1) محمد جواد مغنية، **الشيعة في الميزان**، بيروت 1402هـ، ص 148.

(2) د. عبدالله النفيسي، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**، الكويت، 1990، ص 47.

أحد تلك المواكب، لاطمين الوجوه والصدور، متشحين بالسواد باتجاه الكاظمية، حيث مقام الإمامين الكاظم والجواد(ع)، فكأنها كانت تظاهرة سياسية مذهبية، انطلقت من مسجد (براثا) في ناحية الكرخ الشيعية حينئذ[1].

وقد أورد ابن كثير السلفي خبر ذلك الاستعلان التاريخي للهوية في حوادث سنة 352هـ، فقال:

(في عاشر المحرم من هذه السنة ـ 352هـ ـ أمر معزّ الدولة بن بويه، قبحه الله، أن تغلق الأسواق وأن يلبس النساء المسوح من الشعر، وأن يخرجن في الأسواق حاسرات عن وجوههن، ناشرات شعورهن يلطمن وجوههن، ينحن على الحسين بن علي بن أبي طالب، ولم يمكن أهل السنّة منع ذلك لكثرة الشيعة وظهورهم، وكون السلطان معهم)[2].

أما ابن الجوزي فأشار إلى ما جرى في ذلك اليوم (عاشوراء) حيث (أغلقت الأسواق ببغداد، وعطل البيع، ولم يذبح القصابون ولا طبخ الهراسون، ولا ترك الناس أن يستقوا الماء، ونصبت القباب في الأسواق، وعلقت عليها المسوح، وخرجت النساء منتشرات الشعور، يلطمن في الأسواق وأقيمت النائحة على الحسين عليه السلام)[3].

---

(1) **تاريخ النياحة**، مصدر سابق، ج1 ص 153. ومسجد براثا المذكور كان في القرن الرابع الهجري في واجهة الأحداث، وكان مركزًا للشيعة، وقد جرى هدمه وتسويته بالأرض قبل العهد البويهي، كما جرت محاولات للسيطرة عليه من قبل دار الخلافة. وقد عاد المسجد إلى واجهة الأحداث الطائفية في العراق من جديد بعيد سقوط نظام صدام حسين، وتعرّض غير مرّة لتفجيرات أودت بعشرات من المصلّين.

(2) ابن كثير، مصدر سابق، المجلد السادس، الجزء 11، ص 259. وابن العماد الحنبلي، يذكر الواقعة بقوله: (ألزم معز الدولة أهل بغداد بالنوح والمآتم، على الحسين رضي الله عنه، وأمر بغلق الأسواق، وعلّقت المسوح، ومنع الطباخون من عمل الأطعمة، وخرجت نساء الرافضة منتشرات الشعور، مضمخات الوجوه، يلطمن، ويفتنّ الناس، وهذا أول ما نيح عليه، اللهم ثبت علينا عقولنا). ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، مصدر سابق، ج 4، ص 273.

(3) ابن الجوزي، **المنتظم**، مصدر سابق، ج 14، ص 150.

هذه الحادثة التأسيسية، تكرّرت في السنوات التالية وأصبحت أكثر تنظيمًا، ولكنها في المقابل كانت تشحن الأجواء العامّة في بغداد، مركز مدرسة التشيّع آنئذ، بالعواطف المذهبية لدى الحنابلة السنّة بسبب وجود ثقافة مذهبية منافسة. وفي الحقيقة فإن الخلافات المذهبية كانت عاصفة حتى قبل استعلان الطقوس الشيعية. فمثلًا حدث في اواخر شعبان سنة 349هـ أن (وقعت فتنة بين السنة والشيعة في القنطرة الجديدة، وتعطلت الجمعة من الغد في جميع المساجد الجامعة في الجانبين سوى مسجد براثا، فإن الصلاة تمت فيه، وقبض على جماعة من بني هاشم، واعتقلوا في دار الوزير لأنهم اتهموا بأنهم كانوا سبب الفتنة، وأطلقوا من الغد)[1].

ومن جهة ثانية فإن النزعة السلفيّة/ الحنبلية كانت تستثير السنّة ضد الشيعة، ومن جهة ثالثة، فإن بعض متطرفي الشيعة أخذوا بمواجهة السنّة واستفزازهم، مثل ما كتب سنة 351هـ على المساجد: (لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن الله من غصب فاطمة حقّها، ولعن اللّه من أخرج العباس من الشورى، ولعن اللّه من نفى أبا ذر). وقد محا السنّة ذلك، فأشار الوزير المهلبي أن يكتب: ألا لعنة الله على الظالمين لآل محمد، ولعنة معاوية فقط[2].

وهناك حادثة تأسيسية أخرى ذات أهمية أيضًا، وهو الاحتفال بيوم الغدير الذي أخذ الشيعة منذ منتصف القرن الرابع الهجري يحتفلون به علنًا باعتباره (عيدًا مذهبيًا) وسمي بيوم (الولاية) لعلي، حيث تقام الأفراح

(1) ابن الجوزي، مصدر سابق، ج14، ص 126.

(2) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج4، ص 268 ـ 269.
أما ابن الجوزي، فقال إنه في ربيع الآخر سنة 351هـ (كتب العامة على مساجد بغداد: لُعن معاوية بن أبي سفيان، ولُعن منْ غصب فاطمة فدكًا، ومن أخرج العباس من الشورى، ومن نفى أبا ذر الغفاري، ومن منع من دفن الحسن عند جده. ولم يمنع معز الدولة من ذلك، وبلغه أن العامة قد محوا هذا المكتوب، فأمر أن يكتب: لعن الله الظالمين لآل رسول الله ﷺ من الأولين والآخرين، والتصريح باسم معاوية في اللعن، فكتب ذلك). ابن الجوزي، **المنتظم**، المصدر السابق ج 14، ص140.

والولائم والزينة وتنشد الأشعار والمدائح، وتنصب القباب وتعلق الثياب، وينحر جمل في صبيحة العيد. وقد ابتدأ الاحتفال العلني والجماهيري في عهد معز الدولة سنة 352هـ في بغداد، وقد أشار إلى ذلك ابن الأثير بقوله: (وفي ثامن عشر ذي الحجة، أمر معز الدولة بإظهار الزينة بالبلد، وأشعلت النيران بمجلس الشرطة، وأظهر الفرح، وفتحت الأسواق بالليل، كما يفعل ليالي الأعياد، فعل ذلك فرحًا بعيد الغدير ـ يعني غدير خم ـ وضربت الدبادب، والبوقات وكان يوما مشهودًا)[1]. اما ابن كثير فأخذ النص نفسه: (وفي [ثامن] عشر ذي الحجة منها أمر معز الدولة بن بويه بإظهار الزينة في بغداد وأن تفتح الأسواق بالليل كما في الأعياد، وأن تضرب الدبادب والبوقات، وأن تشعل النيران في أبواب الأمراء وعند الشرط، فرحًا بعيد الغدير ـ غدير خم ـ فكان وقتًا عجيبًا مشهودًا، وبدعة الشيعة ظاهرة منكرة)[2].

في العام التالي 353هـ، انفجرت المشاحنات الطائفية في شهر المحرم، وحسب تعبير ابن كثير: (فاقتتل الروافض وأهل السنّة في هذا قتالًا شديدًا، وانتهبت الأموال). والمقصود بأهل السنّة في ذلك الزمن هم أهل الحديث، أي الحنابلة، وليس كلّ السنّة من أتباع المذاهب الأخرى، فهذا التعبير صار عامًا لكل السنّة بشكل متأخر. تكرر الأمر نفسه في عام 354هـ، حيث (في عاشر المحرم منها، عملت الشيعة مأتمهم وبدعتهم على ما تقدم من قبل، وغلقت الأسواق، وعلقت المسوح، وخرجت النساء سافرات ناشرات شعورهن، ينحن ويلطمن وجوههن في الأسواق والأزقة على الحسين... ثم تسلّطت أهل السنّة على الروافض فكبسوا مسجدهم مسجد براثا الذي هو عشُّ الروافض، وقتلوا بعض من كان فيه من القوم) ولم ينس ابن كثير ان عيد الغدير أُقيم أيضًا في ذلك العام[3]. واستمر ابن

(1) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مراجعة د. محمد يوسف الدقاق، بيروت 1987، الجزء السابع، ص 280.

(2) ابن كثير، مصدر سابق، المجلد السادس، الجزء 11، ص 259.

(3) ابن كثير، المصدر السابق، المجلد السادس، الجزء 11، ص 269، 271 ـ 272. وابن الجوزي أكثر اعتدالًا وانصافًا وهو يذكر كلمة الشيعة بدلًا =

كثير يذكر في مطلع كل سنة كيف ان الشيعة يحيون عاشوراء وعيد الغدير، إلى أن يصل إلى عام 361هـ، فيشير إلى أنه في ذلك العام وقعت (فتنة شديدة بين الروافض وأهل السنة، وأحرق أهل السنة دور الروافض في الكرخ، وقالوا: الشرّ كلّه منكم، وثار العيارون ببغداد يأخذون أموال الناس)[1]. وهكذا كانت الصراعات الدموية تقوم لأتفه الأسباب، وفي العام التالي 362هـ، قام الوزير أبو الفضل الشيرازي، وكان شديد التعصّب للسنّة، حسب ابن كثير، بمهاجمة أهل الكرخ الشيعة، وأمر بالقاء النار في دورهم (فاحترقت طائفة كثيرة من الدور والأموال، من ذلك ثلثمائة دكان وثلاثة وثلاثون مسجدًا، وسبعة عشر ألف إنسان)[2]!!

وانفجرت المشاحنات الطائفية في العام التالي 363هـ، وقد مضى نحو عقد من تنظيم تلك الطقوس الشيعية سواء في مناسبة عاشوراء أو في شهر ذي الحجة حيث مناسبة (عيد الغدير)، وقد صاحبها عنف وشغب، على هذا النحو الذي تحدث عنه ابن كثير:

«فيها في عاشوراء عُملت البدعة على عادة الروافض، ووقعت فتنه عظيمة ببغداد بين أهل السنّة والرافضة، وكلا الفريقين قليلُ عقل أو عديمه، بعيد عن السداد، وذلك أن جماعة من أهل السنّة أركبوا امرأة وسمّوها عائشة، وتسمّى بعضهم بطلحة، وبعضهم بالزبير، وقالوا: نقاتل أصحاب

= من الروافض، فمثلًا في سنة 353هـ وما جرى فيها من أحداث قال إنه في يوم عاشوراء (وقعت فتنة عظيمة في قطيعة أم جعفر وطريق مقابر قريش بين السنة والشيعة، ونهب الناس بعضهم بعضًا، ووقعت بينهم جراحات). ابن الجوزي، مصدر سابق، جزء 14، مصدر سابق، ص 155. وفي سنة 367هـ، ينقل ابن الجوزي أن عضد الدولة دخل بغداد (وقد هلك أهلها قتلًا وحرقًا وجوعًا للفتن التي اتصلت فيها بين الشيعة والسنة، فقال: آفة هؤلاء القصّاص، يغرون بعضهم ببعض، ويحرضونهم على سفك دمائهم، وأخذ أموالهم، فنادى في البلد، لا يقصّ أحد في جامع ولا طريق، ولا يتوسل متوسل بأحد من أصحاب رسول الله ﷺ، ومن أحبّ التوسل قرأ القرآن، فمن خالف فقد اباح دمه). ابن الجوزي، مصدر سابق، ج14، ص 254.

(1) المصدر السابق، ص 289.

(2) المصدر السابق، ص 291.

علي، فقتل بسبب ذلك من الفريقين خلق كثير وعاث العيارون في البلد فسادًا، ونهبت الأموال، ثم أخذ جماعة منهم فقتلوا وصلبوا فسكنت الفتنة»(1).

واضح هنا، أن السنّة وبالتحديد الحنابلة في ردّ فعلهم على ممارسة الطقوس الشيعية اتخذ منحيين: الأول منحى المصادمات العنفية، والثاني منحى التطقيس المذهبي المضاد، حيث ابتدعوا طقسًا مقابل طقس عاشوراء، ردًّا على ما كان يجري في حي الكرخ الشيعي، الذي أشعلت فيه الحرائق وقتل بسببه آلاف من البشر، الأمر الذي دفع السلطة البويهية إلى منع المواكب في السنوات التالية. بيد أن الطقس المذهبي السنّي غير مقعّد، وغير منسّج في الثقافة السنيّة، وبالتالي كان من الطبيعي أن يموت. خصوصًا وأن هذا الطقس الذي سُمي بـ (يوم الجمل) واتخذ صفة التشبيه (التمثيل) على الأرض، أضعف من أن يواجه (يوم الغدير). فلا الزبير ولا عائشة ولا طلحة كانوا على الحق في مواجهة الإمام علي، ولم تكن لهم مكانته، ولا حظوا بإجماع الصحابة مثلما حظي، كما يتوضح ذلك في تفاصيل معركتي الجمل وصفين. بل لم يكن علي عليه السلام هو من قتل الزبير وطلحة، فالأول قتله ابن جرموز خارج معركة الجمل، وطلحة قتله مروان بن الحكم وهو معه في صف واحد في المعركة انتقامًا لمساهمته في قتل عثمان.

المهم أن (يوم الجمل) ليس كـ (يوم/عيد الغدير) في المكانة والأهمية والقداسة. وقد استحدث طقس آخر موازٍ هو (يوم قتل مصعب بن الزبير)، الذي أحياه بل ابتدعه حنابلة بغداد مقابل (إحياء عاشوراء)، حيث عمد الحنابلة إلى قبر مصعب في مسكن وفعلوا ما يفعل الشيعة في عاشوراء من إقامة المآتم والعزاء. وهذا الطقس أيضًا كان أضعف من أن يواجه عاشوراء. أولًا، لأن مصعب قتله عبدالملك بن مروان كما هو معروف وليس الشيعة، ومصعب ليست له مكانة الإمام الحسين بن علي، ابن فاطمة، وسبط النبي وريحانته، ولربما كان اختيار مصعب ليس من أجل

(1) ابن كثير، مصدر سابق، المجلد السادس، الجزء 11، ص 293.

مقارنته بالحسين من جهة الصبر والجلد حتى قُتل، كما قيل، بل نظير ما فعله بالمختار الثقفي الذي انتقم من قتلة الحسين في كربلاء واحدًا بعد الاخر، فعمد مصعب إلى قتله وقتل إحدى زوجتيه، وكذلك قتل الآلاف من جند المختار صبرًا في يوم واحد بعد أن آمنهم على أنفسهم، ما جعل عبدالله بن عمر يغضب منه ولا يردّ عليه تحية السلام.

وافتعل الحنابلة طقسًا جديدًا آخر مقابل يوم أو عيد (الغدير) سمّوه (يوم الغار) الذي يشير إلى رفقة الخليفة أبي بكر للنبي ﷺ في هجرته واختفائهما في الغار. أحد المؤرخين أشار إلى هذا التطقيس المضاد وظروفه في حوادث سنة 389هـ فقال:

«تمادت الرافضة في هذه الأعصر في غيّهم، بعمل عاشوراء، باللّطم والعويل، وبنصب القباب، والزينة، وشعار الأعياد يوم الغدير، فعمدت غالية السّنة، وأحدثوا في مقابله يوم الغدير يوم الغار، وجعلوه بعد ثمانية أيّام من يوم الغدير، وهو السادس والعشرون من ذي الحجة، وزعموا: أنّ النبي ﷺ وأبا بكر اختفيا حينئذ في الغار. وهذا جهل وغلط، فإن أيّام الغار إنّما كانت بيقين في صفر، وفي أول شهر ربيع الأول. وجعلوا بإزاء يوم عاشوراء، بعده بثمانية أيام يوم مصرع مصعب بن الزبير، وزاروا قبره يومئذ بمسكن، وبكوا عليه، ونظّروه بالحسين، لكونه صبر وقاتل حتى قتل، ولأن أباه ابن عمة النبي»[1].

الطقوس الإسماعيلية: من يمثّل روح التشيّع؟

كانت هناك دولٌ شيعيّة عديدة عاصرت الدولة البويهية، وقد تأثر بعضها بالآخر، سياسيًا وطقوسيًا. وكانت هناك منافسة على موقع من (يمثّل روح التشيّع) وبالضرورة تاليًا من يمثّل الشيعة سياسيًا، وذلك بين الإسماعيلية الفاطمية في مصر وشمال أفريقيا، وبين البويهيين الإماميين المستظلين بحكم الخلافة السنّي، وأيضًا مع الإمامة الزيدية التي اتخذت من اليمن مركزًا لها وتوسّعت شمالًا حتى وصلت طلائع قواتها إلى

(1) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، مصدر سابق، ج 4، ص 476.

الحجاز. بل كانت هناك منازعات سياسية وعسكرية بين الشيعة الإماميين أنفسهم، أي بين الحمدانيين والبويهيين حيث طرد الأخيرون الحمدانيين من الموصل، كما بين الإسماعيليين في مصر وبين القرامطة في شرق الجزيرة العربية الذين كادوا يحتلون مصر، الأمر الذي أدّى إلى وقوع حروب متواصلة وعنيفة ودمويّة كما هو معروف في التاريخ.

مثل هذا التنازع أمرٌ مستوعب ومفهوم من الزاوية السياسية والاجتماعية، وكان لا بدّ أن ينعكس على الطقوس والمزارات الشيعية. فمثلًا كان الحمدانيون يقيمون طقوس عاشوراء عند بوابات حلب، وقد سبق لهم أن عمّروا مراقد الأئمة في سامراء، ودأبوا في الالتصاق بالتشيّع الإمامي والدفاع عنه[1]، وكأنهم كانوا يقولون بأنهم هم من يمثّل التشيّع الحقيقي، وليس أولئك المستظلين بالخليفة العباسي. ولا تكشف قصيدة أبي فراس الحمداني الميمية (الشافية) عن إعلان تشيّعه فقط، بل الأهم ـ من زاوية المنافسة السياسية ـ تعرّضه الشديد للعبّاسيين وتحدّيه لسلطتهم، وهو تحدّ لسلطة البويهيين، الحاكمين الفعليين آنئذ[2]. وقد خشي البويهيون أن يتجه ولاء الشيعة في العراق إلى الحمدانيين أو حتى إلى الفاطميين إذا ما ضيّقوا عليهم[3] وكان بعض الشيعة يطلقون بعض الشعارات السياسية

(1) يعبر مؤسس الدولة الحمدانية سيف الدولة عن تشيّعه فيقول:

حب علي بن أبي طالب — للناس مقياس ومعيار
يخرج ما في أصلهم مثلما — يخرج غش الذهب النار

(2) ربما يدخل في باب المنافسة في تمثيل روح التشيّع ما قام به سيف الدولة الحمداني التغلبي سنة 354هـ، من سك دنانير ذهبية جديدة كتب عليها: (لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فاطمة الزهراء، الحسن والحسين، جبريل عليهم السلام). وكذلك ما قام به الحمدانيون من بذل العطاء للشعراء الشيعة كالسري والصنوبري والناشئ وكشاجم وغيرهم، وكذلك استجلاب بعضهم من العراق من أجل مدحهم وشرعنة حكمهم، كما نلاحظ ذلك لدى أبي الطيب المتنبي.

(3) لا ننس هنا محاسبة الشريف الرضي على قوله:

ما مقامي على الهوان وعندي — مقولٌ صارمٌ وانف حميٌّ
ألبسُ الذلّ في بلاد الأعادي — وبمصرَ الخليفة العلويُّ =

المعبّرة عن التعاطف مع الفاطميين في مصر أحيانًا، وهو ما كان يستفزّ الخليفة العباسي.

وبغض النظر عن مشاعر الشيعة، وثقتهم بأنفسهم وهم يشهدون توسّع النفوذ الشيعي السياسي الذي غلب معظم الممالك الإسلامية.. فإن إحساسهم بالهويّة تصاعد مع نجاح الفاطميين في تأسيس خلافة موازية. إذ بالرغم من أن الإسماعيليين يختلفون في تفاصيل موضوع الإمامة وبعض المعتقدات عن نظرائهم الإمامية، فإن تأسيس مركز خلافة للشيعة في مصر أعطى زخمًا للتشيع بشكل عام[1].

أميل هنا إلى أن الموضوع الطقوسي الإسماعيلي بمصر يستحق وقفة متأنّية لمعرفة ما إذا كانت الطقوسية الشيعية المختلفة قد تداخلت بعضها ببعض كالأواني المستطرقة، وفي هذا تكمن أهميته بالنسبة إلى هذا البحث.

معروف أن الشيعة الإثني عشرية هم آخر من شكّلوا دولة لهم، فقد سبقهم في الحكم الفاطميون والزيود. وتجربة الحكم عند الإسماعيليين أكثر رسوخًا وقوّة من حكم البويهيين. لقد بدأ حكم الفاطميين في تونس بداية القرن الرابع الهجري، ولا نعلم أيّة طقوس كانوا يؤدونها على وجه الدقّة، لكن بعد سيطرتهم على مصر سنة 341هـ/ 953م، صار واضحًا أن هناك قدرة هائلة على استيلاد الطقوس وتطويرها على نحو مختلف عن غيرهم من الشيعة، بحيث صارت جزءًا من البروتوكول الفاطمي السياسي الذي هو متطوّر بشكل كبير، يزيد في تطوره عما كان موجودًا في دار الخلافة العباسية في بغداد.

حين احتلّ جوهر الصقلي مصر كان شغله الشاغل أمران: بناء الأزهر ومدينة القاهرة، وترسيخ الطقوس الدينية الجديدة التي جاء بها الحكام الجدد.

= من أبوه أبي، ومولاه مولا ... ي إذا ضامني البعيدُ القصيُّ
لفَّ عرقي بعرقه سيدا النا ... س جميعًا محمّدٌ وعليُّ
إنّ ذلّي بذلك الجوّ عزٌّ ... وأوامي بذلك النقع ريُّ

(1) Halm, op.cit., pp. 95-96.

اعتبرت القاهرة مدينة الطقوس، بل إنها ابتنيت وخططت بشكل يستهدف إقامة الاحتفالات الجماهيرية الدينية والطقوسية، وقد جاء بناؤها مشابهًا لمركز الإسماعيلية الأول في تونس (المهدية)، حيث أسست خارج القيروان، وكذا كان الحال في مصر، فهناك الفسطاط ـ المدينة الأصلية القديمة ـ كمركز تجاري، وأنشئ إلى جانبها المنصورية (سميت لاحقًا بالقاهرة بعد وصول المعزّ إليها)(1). لم يكن لدى الاسماعيليين في البداية نيّة إدماج الفسطاط في القاهرة، كما كانوا بحاجة إلى مركز ديني خاص بهم، فكان جامع الأزهر وجامع الأنور، ليقوما بدور المنافس المذهبي مقابل مسجد عمرو بن العاص ومسجد ابن طولون، وليتم لاحقًا اختراق أمثال تلك المساجد وفرض الهوية الإسماعيلية الشيعية شيئًا فشيئًا. وهكذا نشأت الطقوسية الإسماعيلية بتأثير من المركز الجديد (القاهرة) لتلقي بتأثيراتها الواضحة بشكل متدرّج على (الفسطاط) وتمّت موضعتها في إطار محلي ولكن بنكهة إسماعيلية(2).

كأن الإسماعيليين الفاطميين قد حاولوا التمايز بادئ الأمر عن الآخرين حفظًا للذات (الحركيّة) من الذوبان في محيط سنّي كبير. كان يهمّ الفاطميين تأسيس مركز ثقافي إسماعيلي (الأزهر) وذلك خارج إطار المركز التقليدي الذي تشكّله الفسطاط/ العاصمة، ومن خلاله يمكن الانزواء بالهوية الإسماعيلية من أجل تدعيمها وتقويتها والتنظير لها لتلقي بإشعاعاتها لاحقًا على الأماكن القريبة ثم التمدّد إلى خارجها. كانت الخشية من الإدماج السريع واضحة، فهو يدمّر الحركة الفاطمية، ويضعف مقاومتها في مواجهة المناوئين. لا ننس هنا أن القيادة الفاطمية والجيوش الفاطمية جاءت من الخارج ـ تونس ـ وأن المقاتلين العقائديين كانوا في كثير منهم من قبائل بربرية محدّدة، آخذين في الاعتبار ملاحظة المقريزي الذي يرى بأن بناء

---

(1) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، تحقيق محمد زينهم، ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة 1997، ج2، ص 91.

(2) Paula Sanders, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, (New York, 1994). PP. 40, 44-45.

القاهرة لا يحمل دالّة مذهبيّة، وإنما لتصبح حائلًا بين القرامطة ومدينة مصر، وليمنع اقتحام عساكر القرامطة إلى القاهرة وما وراءها[1]. مع أن المقريزي لاحظ أن القاهرة إنما وضعت منزلًا لسكنى الخليفة وحرمه وجنده وخواصه، ولم يسكنها عامة الناس إلا بعد سقوط الحكم الفاطمي على يد الأيوبيين، حيث تحولت القصور إلى يباب خاوية على عروشها، حسب المقريزي[2].

القاهرة هي مدينة الطقوس، وتصميمها جاء لاستيعاب الأعداد المتزايدة من المشاركين فيها. وكان الخليفة العزيز، أول من بدأ بتوزيع الطعام على الحاضرين المشاركين في تلك الطقوس في الأزهر في أشهر رجب وشعبان ورمضان؛ وهو أوّل خليفة فاطمي وضع طاولة في رمضان لإفطار الصائمين في مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط. وقد كان الإطعام وسيلة في توسعة فضاء الطقوسية والمشاركين فيها. ولكن حين تم إدماج الفسطاط في القاهرة بشكل تدريجي في فضاء طقوسي واحد، فإنه لم يتم عبر فرض المذهب الإسماعيلي على السكان، ولا يبدو أنه جاء بشكل مخطط له، وقد بقيت المدينتان متميزتين من حيث المرتبة ومن حيث الممارسة الدينية. وحتى بداية القرن الثاني عشر الميلادي، كانت الدولة الفاطمية لاتزال إسماعيلية الأيديولوجيا، في حين أن العاصمة القاهرة كما الفسطاط لم تكونا كذلك بالمعنى الحرفي، كما أن عددًا كبيرًا من حلفاء الخليفة الفاطمي وأعوانه كانوا من السنّة[3].

ولا بدّ لنا أن نلاحظ بأن الفاطميين بقدر ما كانوا يسعون إلى تأسيس حالة طقوسية دينية تشرعن حكمهم، إلا أن حركتهم السياسية الدينية لم تكن لتستطيع أن تستوعب كامل الشعب فيها، فهذا مستحيل، وبالتالي فإنهم حافظوا على فضاءين منفصلين: فضاء الحركة الفاطمية الأصلي، الذي

---

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج2، ص 54 ـ 55. وحسب المقريزي: (وقصد جوهر باختطاط القاهرة حيث هي اليوم أن تصير حصنًا فيما بين القرامطة وبين مدينة مصر ليقاتلهم من دونها... واحتفر الخندق من الجهة الشامية ليمنع اقتحام عساكر القرامطة إلى القاهرة وما وراءها من المدينة).

(2) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج2، ص 60 ـ 61.

(3) Paula Sanders, op.cit., pp. 52, 74.

يشمل الإمام الفاطمي وأتباعه ورجال دعوته وقادته وولاته، وهؤلاء يمثلون جوهر السلطة. وهناك في المقابل فضاء السكان المحليين الذين لا يراد إدخالهم في الحركة الإسماعيلية، بل العمل على تأهيلهم بالمبادئ الطقوسية الإسماعيلية إلى الحدّ الذي لا يشكل الفضاءان تنافرًا بينهما، وإنما تمازجًا ضمن مستوى من المستويات. هذا لا يعني أن الحركية الإسماعيلة كانت متوقفة ولا تتوسّع، فالثابت أن (الدعوة) كانت تصطفي من بين السكان من تريد ضمّه إلى الإطار الحركي الإسماعيلي الخاص، وكانت هناك عناية بهذا الجانب الدعوي من قبل الإمام/ الفاطمي وداعي الدعاة أيضًا[1].

وما يوضح الانفصال بين الفضاءين الحركي والعام، ما تعرّض له المقريزي على نحو من التفصيل من جهة عقائد الإسماعيلية، والتنظيم الحركي الذي هم عليه، حيث يتمّ تجنيد (بعض الأفراد) للحركة الذين يمكن تسميتهم بأنهم (أبناء الإمام) أو عائلته الصغيرة، من خلال مرور (المدعو) بمراحل تسع قبل أن يضم إلى فضاء الحركة الإسماعيلة السرّي، وحينئذ يأخذ عليه عهدٌ مطوّل جدًا[2].

بهذا المعنى لم يكن الإسماعيليون يريدون حقًا نشر معتقدهم بين عامة السكان، بقدر ما كانوا يرجون نشر طقوسهم، وبعض أوليات معتقدهم. ونشر الطقوس الشيعية لم يؤدّ إلى نشر التشيّع واسعًا بمعناه العقدي/ الإسماعيلي. كما لم يكن بعث الدعاة والطلبة يعني بالضرورة

---

(1) ينقل المقريزي عن ابن الطوير أن (داعي الدعاة) يلي (قاضي القضاة) في الرتبة، ويتزيّا بزيّه في اللباس، وأن من صفات (داعي الدعاة) (أن يكون عالمًا بجميع مذاهب أهل البيت، يقرأ عليه، ويأخذ العهد على من ينتقل من مذهبه إلى مذهبهم. وبين يديه من نقباء المعلمين اثنا عشر نقيبًا، وله نواب كنواب الحكم في سائر البلاد، ويحضر إليه فقهاء الدولة، ولهم مكان يقال له: دار العلم، ولجماعة منهم على التصدير بها أرزاق واسعة). وأوضح ابن الطوير أن الإمام يلتقي الدعاة في أيام خاصة: الإثنين والخميس. والمؤرخ المسيحي تحدث أن الداعي كانت له مجالس خاصة بالأولياء، وبالخاصة من شيوخ الدولة، ولعموم الناس مجلسًا، وللنساء مجلسًا في جامع القاهرة، ولخاصة النساء في القصر مجلسان وتسمى هذه المجالس الدعوية: مجالس الحكمة. المقريزي، **المواعظ والاعتبار**...، ج2، ص 121 ـ 123.

(2) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**...، الجزء الثاني، ص 123 ـ 136.

فرض ممارسة الطقوس الإسماعيلية على الشعب بأكمله. بكل ما في الكلمة من معنى، فإن أفراد المجتمع الاسماعيلي في الدولة الفاطمية كانوا حقًا أبناء الإمام، وحتى نهاية الدولة الفاطمية كانت العائلة صغيرة جدًا[1].

ومن هنا نتفهم دوافع جوهر الصقلي بعد احتلاله مصر في تسامحه الديني، وتعهده حرية الممارسة الدينية السنيّة وفق رؤية السلف[2]، وأنه لم يحاول فرض المبدأ الإسماعيلي على السكان المحليين، ولكنّه أكد على

(1) Paula Sanders, op.cit., p. 81

(2) ونقل أحمد بن علي المقريزي نص كتاب تأمين جوهر الصقلي نيابة عن المعز لدين الله الفاطمي، قدّمه لوجوه مصر، وذلك في شعبان سنة 358هـ. ومما جاء فيه بأن المعز أمر بإسقاط الرسوم الجائرة، ووعد: (أن أجريكم في المواريث على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وأضع ما كان يؤخذ من تركات موتاكم لبيت المال من غير وصية من المتوفى بها، فلا استحقاق لمصيرها لبيت المال). وأضاف: (إنكم ذكرتم وجوهًا التمستم ذكرها في كتاب أمانكم فذكرتها إجابة لكم وتطمينًا لأنفسكم.. وهي إقامتكم على مذهبكم، وأن تتركوا على ما كنتم عليه من أداء الفروض في العلم، والاجتماع عليه في جوامعكم ومساجدكم، وثباتكم على ما كان عليه سلف الأمة من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين بعدهم وفقهاء الأمصار الذين جرت الأحكام بمذاهبكم وفتواهم، وأن يجرى الأذان والصلاة وصيام شهر رمضان وفطره وقيام لياليه والزكاة والحج والجهاد على أمر الله وكتابه وما نصه نبيه ﷺ في سنته واجراء أهل الذمة على ما كانوا عليه). وتابع: (ولكم علي أمان الله التام العام الدائم المتصل الشامل الكامل المتجدد المتأكد على الأيام وكرور الأعوام في أنفسكم وأموالكم وأهليكم ونعمكم وضياعكم ورباعكم وقليلكم وكثيركم. وعلى أنه لا يعترض عليكم معترض ولا يتجنى عليكم متجن ولا يتعقب عليكم متعقب. وعلى أنكم تصانون وتحفظون وتحرسون ويذب عنكم ويمنع منكم فلا يتعرض إلى أذاكم ولا يسارع أحد في الاعتداء عليكم ولا في الاستطالة على قويكم فضلًا عن ضعيفكم... ولكم علي الوفاء بما التزمته وأعطيتكم إياه عهد الله وغليظ ميثاقه وذمته وذمة أنبيائه ورسله وذمة الأئمة موالينا أمراء المؤمنين قدس الله أرواحهم وذمة مولانا وسيدنا أمير المؤمنين المعز لدين الله صلوات الله عليه).

انظر: تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **اتعاظ الحنفا باخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، تحقيق د. جمال الدين الشيال، القاهرة 1996، ج1، ص 105 ـ 107.

ممارسة الطقوس[1]. كأن هذا جاء محاولة من الاسماعيليين لإدماج أنفسهم في التيار العام السنّي، خصوصًا وان الفصل لم يكن شديدًا وحادًا، وأيضًا فإن هذا الإدماج المتعدد الأوجه للمعتقد السنّي الطقوسي في الطقوسية الاسماعيلية، والعكس، كان الوسيلة الأبرز لخلق سوية ثقافية تعوّض عن (أو تسمو على) الاختلافات العقدية. وحين فرض جوهر الصقلي بعض المظاهر المذهبية، بدا وكأنه كان مضطرًا إليها، ولربما قرئ الموضوع على أنه يمثل رمزية للسيطرة السياسية المشوبة بالانتصار المذهبي.

ويعتقد متز في تقويمه العام للجانب المذهبي في الحكم الفاطمي بأن (حكومة الفاطميين كانت تتوخى جانب الحكمة في الجملة، ولم تكن حكومة متعصبة) وأنه (بلغ من تسامحها أنها لم تمنع العامة عام 362هـ/ 973م من الاحتفال بعيد اتخذه أهل السنة، بعد عيد الغدير عند الشيعة، مضاهاة للشيعة ونكاية لهم، وهو اليوم الذي دخل فيه رسول الله ﷺ الغار هو وأبو بكر الصديق وبالغوا في هذا اليوم في السرور وإظهار الزينة ونصب القباب وإيقاد النيران). لكن هناك شذوذ من قبل بعض الولاة كما يذكر[2].

كان من الصعب على الفاطميين منذ الأيام الأولى لاحتلال مصر، وحتى قبل أن يصل الخليفة المعزّ من تونس، أن يجسّروا تمايزهم من بقيّة السكان. فجوهر الصقلي واجه مشكلة تحديد العيد، فكان متقدمًا يومًا عن بقية السكان، ولكنه صلى العيد في القاهرة بين جماعته وجنده. وسبقها مسألة الدعاء للإمام الفاطمي على المنابر، الذي أريد له أن يكون وفق الدقّة، اضطر معها إمام الصلاة أن يقرأ من رقعة مكتوبة حوت روحًا مختلفة: (اللهم صل على عبدك ووليّك، ثمرة النبوة، وسليل العترة الهادية المهديّة، عبد الله الإمام معد أبي تميم، المعز لدين الله أمير المؤمنين، كما صلّيت على آبائه الطاهرين، وأسلافه الأئمة الراشدين)[3]. وبعد فترة وجيزة زيد في الخطبة لتصبح شيعية أكثر: (اللهم صل على محمد النبي

(1) Paula Sanders, op.cit., p. 44

(2) متز، مصدر سابق، ج 1، ص 131. 132.

(3) المقريزي، **اتعاظ الحنفا...**، ج1، ص 114 ـ 115.

المصطفى، وعلى علي المرتضى، وعلى فاطمة البتول، وعلى الحسن والحسين سبطي الرسول، الذين أذهبت عنهم الرجس وطهرتهم تطهيرًا..)[1].

من جهة أخرى وجد جوهر وجماعته أن هناك تحديًا اجتماعيًا يواجهه وجنده. إذ لا يمكن لأي حكم إلا أن يتداخل مع عامة الناس، وبالتالي فإن القيود المذهبيّة لا بدّ أن تفكك بصورة أو بأخرى. حين قرّر صلاة الجمعة مع السنّة، لتوسعة الفضاء الاجتماعي للفاطميين، وجد أمامه بعض العوائق، فإما أن يغيّر هو من رؤيته، أو يغيّر أولئك من طريقتهم. فكان من الطبيعي أن يختار الثاني، وأن يزحف الفضاء المذهبي والطقوسي الفاطمي ليقتحم فضاء الآخرين. ففي أول جمعة يحضرها في جامع ابن طولون، طلب من المؤذن أن ينادي بـ (حيّ على خير العمل) وطُلب من الإمام عبد السميع أن يصلي على الطريقة الشيعية، فقنت في الركعة الثانية ـ كما يفعل الشيعة ـ ولكنه نسي الركوع، فصاح قاضي عسكر جوهر، وهو علي بن الوليد: بطلت الصلاة أعد ظهرًا أربعًا. وأنكر جوهر على عبدالسميع أنه لم يقرأ البسملة في كل سورة، ولا قرأها في الخطبة، كما أنكر عليه دعاءه له فيها. تحدث المؤرخون أيضًا أن جوهر منع قراءة سورة الأعلى في صلاة الجمعة، وكذا التكبير بعد صلاة الجمعة[2]. وهكذا صار الأذان على الطريقة الشيعية، وتمّ الجهر بالبسملة في مساجد القاهرة، حسب تعبير المقريزي، إلى أن انتهت الدولة الفاطمية.

واضح أن التزامات الفاطميين وتعهداتهم التي قدّمها جوهر الصقلي لم تنفّذ بوجه حرفي، وإن كانت روحها بقيت سائدة معظم فترة الحكم الفاطمي. من ذلك، فرض الفاطميون رأيهم فيما يتعلق بتوزيع الإرث، وصار صوم رمضان وإفطاره يجري وفق حساباتهم ورؤيتهم، كما منع العزيز بن المعز بقطع صلاة التراويح. لم يمانع المصريون من الخضوع السياسي للفاطميين، لكنهم كانوا يرفضون الخضوع المذهبي بالقوة، ولذا كانت

---

(1) المقريزي، **اتعاظ الحنفا...**، ج1، ص 117.

(2) المقريزي، **المواعظ والاعتبار....**، ج3، ص 206.

التعهدات. والذي جرى في مجمله لم يخرج عن هذا الإطار بالنسبة إلى الدعوة الإسماعيلية، وإن انزعج بعض المشايخ من إشهار قضايا مثل: إعلان تفضيل الإمام علي على غيره، والجهر بالصلاة عليه وعلى الحسن والحسين وفاطمة الزهراء[1]؛ ومثل ما أمر به المعز فور وصوله إلى القاهرة من كتابة (خير الناس بعد رسول الله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام) وتعليقها في سائر الأماكن[2]، أو مثل ما قام به جوهر قبل مجيء المعز من استخدام العملة كأحد أوجه الطقوسية والمذهبية حيث ضرب عملة جديدة عليها اسم الخليفة واحتوت عبارة: (علي أفضل الوصيين، ووزير خير المرسلين)[3]. وقد سبقهم إلى هذا الفعل الحمدانيون، ولحقهم فيما بعد الصفويون.

من جانبهم، لم يكن الفاطميون يمنعون طقوس المصريين الدينية، أو ذات الجذر الفرعوني، أو حتى المسيحية منها، بل أصبحت طقوسًا ذات صبغة (مصرية/ وطنية) يجري الاحتفال بها رسميًا شأنها شأن غيرها من الطقوس. بمعنى آخر، لم تكن الطقوس الدينية السنيّة التي تمارس في الفسطاط تشكّل تحديًا أو مشكلة للفاطميين، ولم تكن أيضًا تحمل مدلول معارضة سياسية للهيمنة الفاطمية، بل إن تلك الطقوس لقيت ترحيبًا ودعمًا من الخليفة الفاطمي، خصوصًا في عهود الاستقرار الأخيرة، الأمر الذي سمح بإدخالها ضمن الطقوس المسموح بها[4].

ومع أن الطقوس الإسماعيلية سبّبت بعض الاحتكاكات الطائفية، لكن

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج3، ص 382.

(2) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج3، ص 383.

(3) حسب المقريزي، فإن العملة احتوت التالي: دعا الإمام معد بتوحيد الإله الصمد/ في سطر. وفي السطر الآخر: المعز لدين الله أمير المؤمنين. وفي سطر آخر: بسم الله. ضرب هذا الدينار بمصر سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة، لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. علي أفضل الوصيين وزير خير المرسلين. انظر: المقريزي، **اتعاظ الحنفا...**، ج1، ص 115 ـ 116.

(4) Paula Sanders, op.cit., p. 51.

لم تكن هناك مشكلة في الاحتفالات المشتركة التي تتجاوز الحدود الدينية والطائفية، كاحتفالات النوروز، وكذا احتفالات فيضان النيل وما أشبه. وفي أواخر العهد الفاطمي فإن وحدة الطقوس قد تمّ التعبير عنها في إطار اسلامي عام، وليس بالتحديد في الإطار الاسماعيلي أو حتى الشيعي، بالرغم من حقيقة أن التوسّع في الطقوس زاد في تلك الفترة، خصوصًا من قبل الوزير المأمون الذي موّل بناء مقامات للأولياء الشيعة العلويين (آل علي) لنشر وتأكيد الطقوسية الإسماعيلية، كما تمّ التوسع في الاحتفالات الخاصة بالأئمة وفاطمة[1]، ولربما يكشف هذا أهمية الطقوس كعنصر شرعنة للنظام الفاطمي بأكمله.

والطقوس الإسماعيلية تتمتع بسمتين لا تجدهما لدى الاتجاهات الشيعية الأخرى

الأولى ـ أنها أوسع من طقوس الشيعة الإمامية والزيدية، كونها تحوي طقوسًا مصرية قديمة، فرعونية وغيرها، أو هي طقوس يمكن اعتبارها (وطنية/ محلية/ اجتماعية) خاصة بالمصريين، بعضها يرتبط بالمسيحية، وبعضها الآخر يرتبط بطبيعة الحياة العامة[2]. بمعنى آخر

(1) Paula Sanders, op.cit., pp. 36, 74.

(2) يتحدث المقريزي عن أيام مواسم وأعياد الخلفاء الفاطميين فيقول: (كان للخلفاء الفاطميين في طول السنة أعياد ومواسم، وهي موسم رأس السنة، وموسم أول العام، ويوم عاشوراء، ومولد النبي ﷺ، ومولد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومولد الحسن، ومولد الحسين عليه السلام، ومولد فاطمة الزهراء عليها السلام، ومولد الخليفة الحاضر، وليلة اول رجب، وليلة نصفه، وليلة أول شعبان، وليلة نصفه، وموسم ليلة رمضان، وغرة رمضان، وسماط رمضان، وليلة الختم، وموسم عيد الفطر، وموسم عيد النحر، وعيد الغدير، وكسوة الشتاء، وكسوة الصيف، وموسم فتح الخليج، ويوم النوروز، ويوم الغطاس، ويوم الميلاد، وخميس العدس، وأيام الركوبات). المقريزي، **المواعظ والاعتبار**..، ج2، ص 347. ويشرح الأمر كالتالي:

ليلة الأول من محرم، وهي ليلة بهيجة، يحتفل بها القصر وحاشيته ومسؤولو الدولة، وتوزع فيها الأطعمة بشتى أصنافها مما يعم سائر الناس. وفي يوم المحرم الأول يستعرض الخليفة وجهه وجنده ويوزع دنانير ذهبية ويقام سماط الطعام =

= وتوزع المأكولات. وهناك: (عيد النصر)، ويتم الاحتفال به يوم السادس عشر من المحرم، وهو عيد جاء به الخليفة الحافظ لدين الله بعد أن تحرر من سجنه. ويقول المقريزي بأن هذا العيد يفعل فيه ما يفعل في الأعياد من الخطبة والصلاة والزينة والتوسعة. وهناك ليالي الوقود الأربع، وهي ليالي فرح وبهجة، يتقاطر عليها الناس لمشاهدتها، ويصل إلى الناس أنواع من البرّ، وتعظم فيها ميزة أهل الجوامع والمشاهد. وهناك موسم شهر رمضان: حيث يطاف بالمساجد والمشاهد مثل مشهد الرأس (رأس الحسين) لمعرفة نواقصها وتنظيفها ووضع القناديل، وما أشبه. يجري هذا، في الأيام الثلاثة الأخيرة من شهر رمضان. وفي أول رمضان: يهدي الخليفة إلى جميع أمرائه ونسائهم وأطفالهم أطباقًا من الحلوى وبوسط كل طبق صرّة من الذهب. وفيه يقوم الخليفة بالظهور واستعراض موكبه وأسلحته بأزياء حسنة. وفي مساء كل رمضان، يجلس الخليفة إلى وقت السحور فيقرأ القارئون للقرآن، ثم يأتي المؤذنون فيكبرون ويذكرون فضائل السحور ثم يختمون بالدعاء، ثم يأتي الوعاظ فيذكرون فضل رمضان ويقومون بطقوس صوفية، ثم يأتي السحور فيأكلون. وهناك ختم رمضان: ويكون يوم 29 من الشهر، حيث يجتمع الخلق من مسؤولين وقراء ومؤذنين ويقرأ القرآن وتنثر الدنانير الذهبية وتؤدى الطقوس الصوفية، وتوزع الأطعمة المتنوعة. وهناك موسم عيد الفطر: وتوزع فيه الفطرة والكسوة ويقام السماط، وكذا عيد النحر: تفرق فيه الذهب والفضة والكسوة والأضاحي. وهناك كسوة الشتاء والصيف، لأهل الدولة ونسائهم وأولادهم. أضف إلى ذلك، هناك عيد الغدير وفيه تزويج الأيامى، وفيه الكسوة وتفرقة الهبات لكبراء الدولة ورؤسائها وشيوخها وأمرائها وضيوفها، وفيه النحر أيضًا وتفرقة النحائر على أرباب الرسوم، وعتق الرقاب وغير ذلك. وهناك موسم فتح الخليج. وهناك عيد الميلاد، أو يوم ميلاد المسيح ﷺ، ويقول المقريزي بأن لأهل مصر به اعتناء وأنه من رسوم الدولة الفاطمية، وتفرق فيه الجامات المملوءة من الحلاوات القاهرية والمتارد التي فيها السمك، وقرابات الجلاب، وطيافير الزلابية والبوري. وهناك أيضًا عيد النوروز القبطي، حيث تتعطل فيه الأسواق، وتوزع فيه الكسوة لرجال أهل الدولة وأولادهم ونسائهم، كما توزع فيه الأموال. وهناك يوم (الغطاس) وهو من مواسم النصارى، حسب المقريزي. وهناك خميس العهد، ويسميه عامة مصر خميس العدس، وهو عيد للأقباط قبل الفصح بثلاثة أيام، وفي هذا العيد توزع دنانير ذهب بهذه المناسبة. انظر: المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، الجزء الثاني، ص 347 ـ 366.

انظر ايضًا: د. حسن محمد صالح، **التشيّع المصري الفاطمي**، بيروت =

أن الطقوس الإسماعيلية أشبه ما تكون بـ (طقوس دولة) منها إلى (طقوس جماعة مذهبية)؛ فقد توسّعت ضمن إطار الدولة التي شرعنت سياسيًا أو دينيًا طقوسًا أخرى، لتشكّل في النهاية جزءًا من التراث السياسي/ الديني للحقبة الفاطمية بمجملها. في حين أن الشيعة الإمامية ـ وحتى ذلك الحين، وربما إلى الآن ـ لم يلتفتوا مطلقًا إلى أي طقس غير الطقس المرتبط بالمذهب، فانحصروا فيه انحصارًا كبيرًا، حتى بعد وصول البويهيين إلى السلطة.

الثانية ـ أن الطقوس الإسماعيلية أكثر تفصيليّة وتعقيدًا، والأهم أنها أكثر رسمية، خصوصًا في عهود الخلفاء الفاطميين المتأخرين. وقد تمحورت المناسبات الطقسية الإسماعيلية في ثلاث مسائل كانت على الدوام عاملًا مشتركًا بين الشيعة: احتفالات عاشوراء، الاحتفال بعيد أو يوم الغدير، الاحتفالات بمواليد ووفيات الأئمة. إن قائمة الأئمة المحتفى بهم عند الإسماعيليين أقصر، كما أنهم ـ حسب ما هو منشور من تاريخ ـ لم يحتفلوا بمناسبات وفياتهم عدا ما يتعلق بالحسين في عاشوراء[1].

احتفالات عاشوراء لدى الفاطميين

لم نقف على بداية احتفالات الفاطميين بعاشوراء، هل كانت في تونس قبل انتقالهم إلى القاهرة، أم أنها بدأت في مصر، مع أنه من المرجح أن يكون الاحتفال بدئ به في مصر، حيث لا تفيد كتابات المؤرخين إلى أن الفاطميين بداية مجيئهم قاموا بإظهار شعائر الحزن يوم عاشوراء، بحيث شكّل ذلك طقسًا واضح المعالم. ولذا فإننا نميل إلى أن طقوس عاشوراء كانت ـ قبل مجيئ الفاطميين وسيطرتهم على مصر ـ تمارس من قبل قلّة شيعية (إماميّة) مصريّة اعتادت ممارسة طقوس

= 2007، فهو أشبه ما يكون بسرد لقصّة طقوسية طويلة تمتد على ثلاثة مجلدات. ففي كل شأن حياتي يقف خلفها طقس وطريقة معيّنة من الأداء (البروتوكول).

(1) انظر تفصيلًا حول احتفالات الفاطميين بميلاد المسيح والنبي ﷺ، ومراسم الاحتفال بعيد الغدير، في: د. حسن محمد صالح، **التشيع المصري الفاطمي**، المجلد الثالث، ص 136 ـ 143.

عاشوراء، وكانت تلقى العنت والاضطهاد من قبل الإخشيديين؛ وأن مصدر الطقوسية العاشورائية هم هؤلاء الإمامية الاثنا عشرية[1]. ولكن (توسعة

---

(1) هناك شيء من التقصي للوجود الشيعي المبكر في مصر، في كتاب المقريزي: المواعظ والاعتبار..، ابتداءً منذ عهد العباسيين الأول، وحتى وصول الفاطميين إلى الحكم. انظر: المقريزي، مصدر سابق، ج3، ص 377 ـ 381، حيث يشير إلى أن أول علوي قدم إلى مصر ودعا لنفسه، هو علي بن محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن علي بن علي بن أبي طالب في عام 144هـ. وفي عهد المتوكل أمر بإخراج آل أبي طالب من مصر إلى العراق، فأخرجوا سنة 236هـ إلى العراق ومن ثمّ إلى المدينة المنورة واستتر من كان بمصر على رأي العلوية. ويبدو أن دعوة العلويين كانت منتشرة حتى أن أحد الجند أقسم على أمير مصر في عهد المتوكل يزيد بن عبدالله، أقسم عليه بحق الحسن والحسين إلا عفا عن جرم صغير قام به، فما كان من الأمير إلا أن زاده ثلاثين درّة، ولما علم المتوكل أمر بضرب الجندي زيادة على ذلك مائة سوط وأن يحمل إلى العراق، فكان ذلك سنة 243هـ (المصدر ص 378 ـ 379). ويضيف المقريزي أن والي مصر تتبع (الروافض) بالأذى، وأنه اعتقل محمد بن علي بن الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وأحرق مكانه، وضرب أنصاره، وأشخصه إلى العراق. وبعد وفاة المتوكل ارسل المستنصر إلى مصر كتابًا يطلب فيه من واليه ألاّ يقبل علوي ضيعة، ولا يركب فرسًا، ولا يسافر من الفسطاط إلى طرف من أطرافها، وأن يمنع العلويون من اتخاذ العبيد إلا العبد الواحد، ومن كان بينه وبين أحد من الطالبيين خصومة من سائر الناس، قبل قول خصمه فيه، ولم يطالب ببينة، وكتب إلى العمال بذلك. وفي سنة 250هـ أخرج والي مصر ستة رجال من الطالبيين إلى العراق، ثم أخرج ثمانية منهم في العام التالي سنة 251هـ (المصدر السابق، ص 379). وفي سنة 255هـ خرج أحد العلويين داعيًا لنفسه، وهو ابراهيم بن محمد بن يحيى بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب (ص 380). ويصل المقريزي فيقول: (ومازال أمر الشيعة يقوى بمصر إلى أن دخلت سنة 350هـ ففي يوم عاشوراء كانت منازعة بين الجند وبين جماعة من الرعية، عند قبر كلثوم العلوية، بسبب ذكر السلف والنوح، قتل فيها جماعة من الفريقين، وتعصب السودان على الرعية، فكانوا إذا لقوا أحدًا قالوا له: من خالك؟ فإن لم يقل معاوية وإلا بطشوا به وشلّحوه، ثم كثر القول: معاوية خال علي (المصدر ص 381). وفي رمضان 353هـ، اعتقل رجل (ينسب إلى التشيّع) فضرب مائتي سوط ودرّة، ثم ضرب في شوال خمسمائة سوط ودرّة، وجعل في عنقه غل وحبس، وكان ـ حسب المقريزي ـ يُتفقد في كل يوم لئلا يخفف عنه، ويبصق في وجهه، فمات في محبسه، ومضت جماعة لنبش قبره لأنه رافضي! (المصدر ص 382).

الطقس) ليكون شعبيًا ورسميًا في آن واحد جاء لاحقًا. وهذا يدلّ، على أن الطقوسية العاشورائية لدى الإسماعيلية ـ كما هي احتفالات يوم الغدير ـ كانت بتأثير من الشيعة الإمامية، وفي فترة الحكم البويهي[1]. المقريزي ينقل عن كتاب ابن زولاق المتعلّق بسيرة المعز لدين الله فيقول التالي:

«في يوم عاشوراء من سنة ثلاث وستين وثلثمائة، انصرف خلق من الشيعة وأشياعهم إلى المشهدين: قبر أم كلثوم ونفيسة، ومعهم جماعة من فرسان المغاربة ورجالتهم، بالنياحة والبكاء على الحسين عليه السلام، وكسروا أواني السقّائين في الأسواق، وشققوا الروايا، وسبّوا من ينفق في هذا اليوم، ونزلوا حتى بلغوا مسجد الريح، وثارت عليهم جماعة من رعية أسفل، فخرج أبو محمد الحسين بن عمار وكان يسكن هناك في دار محمد بن أبي بكر، وأغلق الدرب، ومنع الفريقين، ورجع الجميع، فحسن موقع ذلك عند المعز، ولولا ذلك لعظمت الفتنة، لأن الناس قد غلقوا الدكاكين، وأبواب الدور، وعطّلوا الأسواق. وإنما قويت أنفس الشيعة بكون المعز بمصر، وقد كانت مصر لا تخلو منهم في أيام الأخشيدية والكافورية في يوم عاشوراء عند قبر أم كلثوم وقبر نفيسة، وكان السودان

(1) يبدو أن الشيعة الإثني عشرية في مصر كانوا غير مندمجين تمامًا في التيار الإسماعيلي الشيعي السائد، وإن كان التمدّد الاثنا عشري واضحًا، ربما بتأثير من الشيعة الإثني عشرية في الشام، في وقت لا نعرف فيه طبيعة العلاقة بين الطرفين، ولكننا نرجح أنها لم تكن طيبة بالضرورة، باعتبار مرجعيتهم المنافسة إلى الحدّ الذي يمكن معه القول إنه أصبح مذهب معارضة حتى للإسماعيليين أنفسهم. ويمكن الاستشهاد هنا بواقعة الانقلاب الذي قام به أبو علي أحمد الملقب كتيفات ابن الأفضل شاهنشاه بن أمير الجيوش، والذي استولى على الوزارة وأخضع الخليفة مدة عامين بين 424 ـ 426هـ حيث (أعلن بمذهب الإمامية والدعوة للإمام المنتظر وضرب دراهم نَقشها: الله الصمد، الإمام محمد. ورتب في سنة خمس وعشرين أربعة قضاة، اثنان [شيعة] أحدهما إماميّ والآخر إسماعيليّ، وإثنان [سنّة] أحدهما مالكيّ والآخر شافعيّ، فحكم كل منهم بمذهبه، وورثَ على مقتضاه، وأسقط ذكر إسماعيل بن جعفر الصادق، وأبطل من الأذان حيّ على خير العمل، وقولهم محمد وعليّ خير البشر، فلما قتل في المحرّم سنة ست وعشرين عاد الأمر إلى ما كان عليه من مذهب الإسماعيلية). انظر المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج3، ص 389.

وكافور يتعصبون على الشيعة، وتتعلق السودان في الطرقات بالناس، ويقولون للرجل: من خالك؟ فإن قال: معاوية أكرموه، وإن سكت لقي المكروه، وأخذت ثيابه وما معه، حتى كان كافور قد وكل بالصحراء، ومنع الناس من الخروج [لإحياء عاشوراء خارج المدينة]»[1].

والأرجح، أن احتفالات عاشوراء في مصر اتخذت طابعًا رسميًا، في السنوات القليلة اللاحقة، إما على أيام المعز، حيث لم يعمّر بعد تلك الحادثة سوى سنتين وتوفي سنة 365هـ/ 975م، أو بداية حكم العزيز بالله الذي امتدّ حكمه حتى عام 386هـ/ 996م. لأن توصيفات الطقس ظهرت فيما بعد متتالية تشير إلى أعوام سابقة. كما يلاحظ هنا أن هناك تشابهًا في الممارسة والطقوس إلى حدّ التطابق مع ما كان يجري في موسم عاشوراء في العراق. فكسر أواني السقاء، قام به البويهيون أيضًا كما رأينا، وكذا النياحة والبكاء. وكان استعلان الطقس العاشورائي في مصر بشكل جمعي (إماميًّا) وليس (إسماعيليًا).. بل إن لفظة (مشهد) التي تطلق على ضرائح زينب والحسين ورقية وأم كلثوم ونفيسة وغيرها، استخدمت في مصر بتأثير من العراق، وكذلك فإن نصّ قتل الحسين الذي يقرؤه الناس يوم العاشر من المحرم في مصر بعد تبنّي الفاطميين له، هو عين ما يقرؤه الشيعة الإمامية في كل مكان تقريبًا، وحتى السنّة، وهو ما أورده المقريزي مفصلًا. أي إن قصة قتل الحسين كانت من بين المشتركات المتفق عليها بين أجنحة الشيعة المختلفة كما بين السنّة والشيعة[2]. وهناك تشابه في التفاصيل في كثير من الأمور كما سنلاحظها بعدئذ.

لكن الطقوسية العاشورائية الإسماعيلية تضمنت (نكهة مصريّة، ونكهة ملوكية/ رئاسية). فقد كان الأزهر وقصر الخليفة مركزي انطلاقة الطقس يوم عاشوراء، وبعد نقل (رأس الحسين) من عسقلان إلى القاهرة[3]

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، الجزء الثاني، ص 212.

(2) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، الجزء الثاني، ص 206 ـ 211

(3) نلاحظ هنا أن البويهيين سبقوا الإسماعيليين، على نحو مختلف، في مسألة نقل الجثمانين من مكان إلى آخر، ودفن قادتهم وموتاهم بالقرب من الضرائح المقدسة. وينقل المؤرخون أن المعز حين جاء إلى عاصمته الجديدة، =

وبناء (المشهد الحسيني) صار هذا الأخير بديلًا للأزهر[1].

ينقل المقريزي عن المسيحي وصفًا لاحتفالات عاشوراء سنة 396هـ فيقول إنه جرى فيه ما يجري كل سنة ـ أي إن الأمر مضى عليه زمن: (من تعطيل الأسواق، وخروج المنشدين إلى جامع القاهرة، ونزولهم مجتمعين بالنوح والنشيد)، ثم جمع بعد هذا اليوم قاضي القضاة عبد العزيز بن النعمان سائر المنشدين، الذين يتكسّبون بالنوح والنشيد، وقال لهم: لا تلزموا الناس أخذ شيء منهم إذا وقفتم على حوانيتهم، ولا تؤذوهم، ولا تتكسّبوا بالنوح والنشيد.

= القاهرة، جاء بجثامين الأئمة الفاطميين الثلاثة السابقين تأكيدًا على شرعيته وتسلسل الإمامة اليه، وكرمز للماضي المجيد للشرعية. وحين احتل العزيز حلب في عام 386هـ/ 996م، أخذ معه جثامين أجداده أيضًا إليها.

(1) المشهد الحسيني، هو جامع بناه الفاطميون عام 549هـ/ 1154م، ليتضمن رأس الإمام الحسين الذي جيء به من عسقلان بفلسطين عام 548هـ، وذلك في عهد الخليفة الفائز بنصر الله، ويقع في ميدان الحسين. قيل إن الرأس تم انقاذه ونقله خشية الوقوع في أيدي الفرنجة الذين كانوا يهددون المدينة، فأقيم له مشهد لم يتبق منه سوى باب وقبة ومئذنة. وقد جدد المسجد في عهد الخديوي إسماعيل سنة 1279هـ/ 1863، كما أمر بتوسعته التي انتهي منها سنة 1290هـ/ 1873م، في حين لم يكتمل بناء المئذنة إلا بعد خمس سنوات من ذلك التاريخ. ويتضمن المسجد حجرة تحتوي بعض الآثار النبوية، وقد أعيد تعميرها سنة 1311هـ. وحين أدخل الملك فاروق على المسجد بعض التعديلات عام 1939م، تم نقل تابوت من المسجد إلى دار الآثار يحتمل أن يكون قد حوى رأس الحسين وعليه كتابات دينية مثل: نصر من الله وفتح قريب، الملك لله، وآيات قرآنية عديدة. وذكر المقريزي أن الأفضل بن أمير الجيوش احتل القدس في شعبان سنة 491هـ، وحين دخل عسقلان وجد فيها مكانًا دارسًا فيه رأس الحسين، فأخرجه وعطره وحمله إلى أجل دار ثم عمّر المشهد، وحمل الرأس إليه، لينقل بعد نحو ستة عقود إلى مصر. قيل إن الملك الصالح الطلائع بن رزيك، الملقب بأبي الغارات، وقد كان قائدًا سياسيًا عسكريًا إماميًا، كان وراء فعل ذلك خشية عليه من الفرنجه. وقد نقلت الكثير من الأخبار عن الرأس والكرامات التي تعلقت به، أشار اليها المقريزي. المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج2، ص 204 ـ 206.

وأشار المقريزي، أن بعض المحتفين قاموا بسب السلف، وأنه قبض على أحدهم وقتل لأنه سبّ عائشة[1].

كما نقل المقريزي عن المؤرخ ابن الطوير وصفًا تفصيليًا لما يجري في يوم عاشوراء في البلاط الفاطمي، فذكر ما يُقرأ، ويُنشد، ونوعية الأطعمة التي توزّع:

«إذا كان اليوم العاشر من المحرم: احتجب الخليفة عن الناس، فإذا علا النهار، ركب قاضي القضاة والشهود وقد غيّروا زيّهم فيكونون كما هم اليوم، ثم صاروا إلى المشهد الحسيني، وكان قبل ذلك يعمل في الجامع الأزهر، فإذا جلسوا فيه ومن معهم من قرّاء الحضرة والمتصدرين في الجوامع، جاء الوزير فجلس صدرًا، والقاضي والداعي من جانبيه، والقراء يقرؤون نوبة بنوبة، وينشد قوم من الشعراء غير شعراء الخليفة شعرًا يرثون به أهل البيت عليهم السلام، فإن كان الوزير رافضيًّا تغالوا، وإن كان سنيًّا اقتصدوا، ولا يزالون كذلك إلى أن تمضي ثلاث ساعات، فيستدعون إلى القصر... فيجدون الدهاليز قد فرشت مصاطبها بالحصر بدل البسط، وينصب في الأماكن الخالية من المصاطب دكك لتلحق بالمصاطب لتفرش، ويجدون صاحب الباب جالسًا هناك، فيجلس القاضي والداعي إلى جانبه، والناس على اختلاف طبقاتهم، فيقرأ القرّاء، وينشد المنشدون أيضًا، ثم يفرش عليهم (سماط الحزن) مقدار ألف زبدية من العدس، والملوحات والمخللات، والأجبان والألبان الساذجة، والأعسال النحل، والفطير والخبز المغير لونه.. فإذا قرب الظهر، وقف صاحب الباب وصاحب المائدة وأدخل الناس للأكل منه، فيدخل القاضي والداعي، ويجلس صاحب الباب نيابة عن الوزير، والمذكوران إلى جانبه، وفي الناس من لا يدخل ولا يلزم أحد بذلك، فإذا فرغ القوم انفصلوا إلى أماكنهم ركبانًا بذلك الزيّ الذي ظهروا فيه، وطاف النواح بالقاهرة ذلك اليوم، وأغلق البيّاعون حوانيتهم إلى جواز العصر، فيفتح الناس بعد ذلك أو ينصرفون»[2].

---

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار**...، الجزء الثاني، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 213 ـ 214.

نقل أيضًا المقريزي عن ابن المأمون وصفه لسماط عاشوراء (سماط الحزن) سنة 515هـ فكان كالتالي:

«وفي يوم عاشوراء.. عبئ السماط بمجلس العطايا من دار الملك بمصر التي كان يسكنها الأفضل بن أمير الجيوش، وهو السماط المختص بعاشوراء، وهو يعبأ في غير المكان الجاري به العادة في الأعياد، ولا يعمل مدورة خشب، بل سفرة كبيرة من أدم والسماط، يعلوها من غير مرافع نحاس، وجميع الزبادي، أجبان وسلائط ومخللات، وجميع الخبز من شعير، وخرج الأفضل.. وجلس على بساط صوف من غير مشورة، واستفتح المقرئون، واستدعى الأشراف على طبقاتهم، وحمل السماط لهم، وقد عمل في الصحن الأول الذي بين يدي الأفضل إلى آخر السماط عدس أسود، ثم بعده عدس مصفى إلى آخر السماط، ثم رفع. وقدمت صحون جميعها عسل نحل»[1].

وفي العام التالي 516هـ، منع الخليفة قراءة (المصرع) أي قتل الحسين، فكان المشهد كالتالي:

«جلس الخليفة الآمر بأحكام الله على باب الباذهنج.. على كرسي جريد، بغير مخدّة، متلثّمًا هو وجميع حاشيته، فسلّم عليه الوزير المأمون وجميع الأمراء الكبار والصغار بالقيراميز، وأذن للقاضي والداعي والأشراف والأمراء بالسلام عليه، وهم بغير مناديل ملثّمون حفاة، وعبّئ السماط في غير موضعه المعتاد، وجميع ما عليه خبز الشعير والحواضر على ما كان في الأيام الأفضلية. وتقدم إلى والي مصر والقاهرة بأن لا يمكنّا أحدًا من جمع ولا قراءة مصرع الحسين، وخرج الرسم المطلق للمتصدرين والقراء الخاص والوعاظ»[2].

وفي عام 517هـ، جاء وصف (ليلة عاشوراء) عن ابن المأمون:

«وفي ليلة عاشوراء، اعتمد الأجل الوزير المأمون على السنّة الأفضلية، من المضي فيها إلى التربة الجيوشية، وحضور جميع

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، الجزء الثاني، ص 213.

(2) المصدر نفسه.

المتصدرين والوعاظ وقراء القرآن إلى آخر الليل وعوده إلى داره. واعتمد في صبيحة الليلة المذكورة مثل ذلك. وجلس الخليفة على الأرض متلثمًا يُرى به الحزن، وحضر من شرف بالسلام عليه والجلوس على السماط بما جرت به العادة»[1].

احتفالات عيد الغدير

بالرغم من أن الإسماعيليين أقاموا دولتهم قبل نظرائهم الشيعة الآخرين، فإنهم لم يكونوا أوّل من احتفل بعيد الغدير بشكل علني وجمعي في البلدان التي خضعت لهم. ومن الواضح أن عيد الغدير بالنسبة إليهم كان يحمل معنى خاصًا ومهمًا، شأنهم في ذلك شأن بقيّة الشيعة، حيث لا يزال الزيود حتى اليوم يقيمون في اليمن (صعدة) احتفالات ضخمة بعيد الغدير.

التركيز على عيد الغدير، يستهدف شرعنة السلطة، وحكم الأئمة زيودًا أو فاطميين إسماعيليين أو إماميين. فمن شرعية علي وأحقيته بالخلافة يتسلسل حكم وشرعية الفاطميين والزيود وخروجهم على الخلافة العباسية المغتصبة. إن الولاية لعلي لدى كل الشيعة هي واحدة من أهم أسس المعتقد، ولذا كان عيد الغدير محمّلًا بالمعاني السياسية والعقدية والطقوسية، خصوصًا لدى الإسماعيليين[2].

وبالنسبة إلى عيد الغدير، فإنه جاء أيضًا بتأثيرات من العراق في عهد الدولة البويهية، فالمقريزي الذي أثبت جذور العيد الدينية، فوصف واقعة الغدير وكلام الرسول في علي وهو ممسك بيده: (من كنتُ مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه).. فإنه أثبت أن أول من أحياه كعيد في تاريخ الإسلام: العراقيون، وذلك أيام معز الدولة علي بن بويه سنة 352هـ. وأضاف بأن الشيعة في العراق يحيون ليلة الثامن عشر من ذي الحجة (بالصلاة، ويصلون في صبيحته ركعتين قبل الزوال، ويلبسون فيه الجديد، ويعتقون الرقاب، ويكثرون من عمل البرّ، ومن الذبائح. ولما عمل الشيعة هذا العيد بالعراق، أرادت عوام السنّة مضاهاة فعلهم ونكايتهم،

(1) المقريزي، المواعظ والاعتبار...، الجزء الثاني، ص 213.

(2) Paula Sanders, op.cit., p. 122.

فاتخذوا.. بعد عيد الغدير بثمانية أيام عيدًا، وأكثروا فيه من السرور واللهو وقالوا: هذا يوم دخول رسول الله ﷺ الغار هو وأبو بكر الصديق رضي الله عنه. وبالغوا في هذا اليوم في إظهار الزينة، ونصب القباب، وإيقاد النيران [المقصود هنا الإضاءات والأنوار])[1].

بعد عشر سنوات من احتفال الشيعة في العراق بذلك العيد، انتقل إلى مصر عبر الشيعة (الإمامية) إذ ينقل المقريزي عن ابن زولاق قوله:

«وفي يوم ثمانية عشر من ذي الحجة، سنة اثنتين وستين وثلثمائة، وهو يوم الغدير: تجمّع خلقٌ من أهل مصر والمغاربة ومن تبعهم للدعاء، لأنه يوم عيد، لأن رسول الله ﷺ عهد إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فيه واستخلفه. فأعجب المعز ذلك من فعلهم، وكان هذا أول ما عمل بمصر»[2].

لكن عيد الفاطميين أكثر رسميّة من أعياد الشيعة التي تتخذ طابعًا شعبويًا تتضاءل معه المساهمة (الرسمية السياسية) إن وجدت. عكس هذا حدث في مصر، فالاحتفال الرسمي كان الأكثر تألّقًا، سواء بيوم الغدير، أو بالمولد النبوي، أو في مواليد الأئمة وفاطمة عليها السلام. ولعلّ سبب تضخم الدور الرسمي في الاحتفالات الطقوسية لدى الفاطميين أكثر من العراق، يعود لأمر هام، وهو أن الشيعة الإمامية في العهد البويهي وغيره، لا يشرعنون السلطة، حتى وإن كان حاكمها مثل البويهيين، وبالتالي كانوا يحتفظون بمسافة واضحة عن السياسة والقصر، ويحلّ الجهد الذاتي والشعبي محل الجهد الرسمي.

في مصر الفاطمية الأمر مختلف، فالخليفة هناك هو (الإمام) وهو يلعب دور المركز والمحور للمعتقد الإسماعيلي، وقد أُطلقت عليه صفات مثل: المتألق، المتدفّق، المتبلّج وغيرها، وانعكست هذه الصفات على المساجد التي بُنيت في القاهرة مثل: الأزهر الأنور، الأقمر. وكان الاعتقاد بأن تعظيم شأن الإمام الفاطمي إنما هو تعظيم لله، وان الإيمان به تجسيد

---

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، الجزء الثاني، ص 117.

(2) المصدر نفسه.

للإيمان بالله وبرسوله، وأن طاعته من طاعة الرسول وقبله طاعة الله[1]. وبالتالي فإن الطقوسية الإسماعيلية لا بدّ وأن تدمج المعتقد بالطقس وأن يكون محور ظهور الطقوس رجل السياسة والحكم. وحين انتهت دولة الفاطميين تمكن خلفاؤهم الأيوبيون من إنهاء طقوسيتها معها[2]، في حين كان الفضاءان منفصلين عند الإمامية، فرحيل البويهيين على يد السلاجقة الأتراك ذوي النزعة المتعصبة لم يلغ الطقوس المصنّعة في الحقبة البويهية، بل تمّت الإضافة اليها وبلورتها في حقب التاريخ المتلاحقة.

وعمومًا، كانت الاحتفالات بـ (عيد الغدير) تجري في الجامع الأزهر، حيث يجتمع المنشدون يوم 18 ذي الحجة من كل عام، ومعهم القراء والفقهاء والجمهور، وبعد إلقاء الخطب وقصائد الشعر والمديح لأهل البيت ولعلي عليه السلام، يتوجهون إلى القصر، فتقدم لهم الهدايا والخلع والأموال والأطعمة. وقد عمد الفاطميون إلى جعل ذلك العيد يومًا رسميًا وشعبيًا مشهودًا، فأضافوا عددًا من الأنشطة فيه، بحيث تحوّل إلى مناسبة ضخمة اجتماعية وعقدية. فحسب المقريزي فإنه يجري في ذلك اليوم/ العيد: تزويج الأيامى، وتفرّق الهبات، وتوزّع الكسوة، وتنحر الأضاحي وتوزّع، وفيه يتم عتق الرقاب. ومن ملاحظات عيد الغدير سنة 516هـ، نلاحظ أن عيد الفاطميين بمناسبة الغدير، يأخذ صفة العيد الديني/ وليس

(1) Paula Sanders,op.cit.,p. 41.

(2) من ذلك ما جاء عن المقريزي في موضوع إلغاء طقوسية عاشوراء وتحويلها إلى النقيض بعد نهاية الفاطميين. فالأخيرون (كانوا يتخذونه يوم حزن تتعطل فيه الأسواق ويعمل فيه السماط العظيم المسمى: سماط الحزن). ولكن بعد سقوط الفاطميين (اتخذ الملوك من بني أيوب يوم عاشوراء يوم سرور، يوسعون فيه على عيالهم، ويتبسطون في المطاعم، ويصنعون الحلاوات، ويتخذون الأواني الجديدة، ويكتحلون ويدخلون الحمام، جريًا على عادة أهل الشام التي سنّها لهم الحجاج في أيام عبد الملك بن مروان، ليرغموا بذلك آناف شيعة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه الذين يتخذون يوم عاشوراء يوم عزاء وحزن فيه على الحسين بن علي لأنه قتل فيه. وقد أدركنا بقايا مما عمله بنو أيوب من اتخاذ يوم عاشوراء يوم سرور وتبسّط، وكلا الفعلين غير جيد). المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج2، ص 348 ـ 349.

المذهبي بتفاصيله، وهو ما لا يفعله الشيعة الإمامية، كصلاة العيد، وخطبة العيد، وتكبيرة العيد، وغيرها مثل: توزيع الأموال الضخمة، والكسوة لآلاف البشر، وإقامة الأسمطة حيث تكثر الكباش المذبوحة كما في عيد النحر، وتفرق على العموم، حسبما ينقل المقريزي عن البطائحي في تاريخه[1].

وكذلك، فإن عيد الغدير بالنسبة إلى الفاطميين كان يتضمن استعراضًا للدولة بكامل قوّتها وهيبتها، حيث الزينة والسلاح، خصوصًا ما يجري في قصر الخليفة، على النحو الذي ثبّته المؤرخ ابن الطوير، ونقله المقريزي[2].

---

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، الجزء الثاني، ص 119 ـ 121.

(2) يصف ابن الطوير الاحتفال الرسمي بالغدير هكذا: (إذا كان العشر الأوسط من ذي الحجة، اهتم الأمراء والأجناد بركوب عيد الغدير، وهو في الثامن عشر منه، وفيه خطبة وركوب الخليفة، بغير مظلمة ولا سمة ولا خروج عن القاهرة، ولا يخرج لأحد شيء. فإذا كان اليوم، ركب الوزير بالاستدعاء الجاري به العادة فيدخل القصر، وفي دخوله بروز الخليفة لركوبه من الكرسي على عادته، فيخدم ويخرج ويركب من مكانه من الدهليز، ويخرج فيقف قبالة باب القصر... ثم يخرج الخليفة راكبًا أيضًا، فيقف في الباب ويقال له: القوس، وحواليه الأستاذون المحنكون رجّالة، ومن الأمراء المطوقين من يأمره الوزير بإشارة خدمة الخليفة على خدمته، ثم يجوز زي كل من له زي على مقدار همّته، فأول ما يجوز زي الخليفة، وهو الظاهر في ركوبه، فتجد الجنائب الخاصة.. ثم زي الأمراء المطوقين، لأنهم غلمانه، واحدًا فواحد، بعددهم وأسلحتهم وجنائبهم، إلى آخر أرباب القصب والعماريات، ثم طوائف العسكر أزمتها أمامها، وأولادهم مكانهم، لأنهم في خدمة الخليفة وقوف بالباب طائفة طائفة، فيكونون أكثر عددًا من خمسة آلاف فارس، ثم المترجّلة الرماة بالقسي بالأيدي والأرجل، وتكون عدتهم قريبًا من ألف. ثم الراجل من الطوائف الذين قدمنا ذكرهم في الركوب، فتكون عدّتهم قريبًا من سبعة آلاف.. كل منهم بزمام وبنود ورايات وغيرها، بترتيب مليح مستحسن. ثم يأتي زي الوزير مع ولده أو أحد أقاربه، وفيه جماعته وحاشيته في جمع عظيم وهيئة هائلة، ثم زيّ صاحب الباب وهم أصحابه وأجناده، ونواب الباب، وسائر الحجاب. ثم يأتي زي اسفهسلار العساكر بأصحابه وأجناده في عدة وافرة، ثم يأتي زي والي القاهرة وزي والي مصر، فإذا فرغا.. خرج الخليفة من باب الزهومة بالقصر.. فإذا واصل إلى باب الديلم، الذي داخله المشهد الحسيني، فيجد في دهليز ذلك الباب: قاضي القضاة والشهود. فإذا وازاهم خرجوا =

ولا ينتهي الاحتفال إلا بعد أن يقرأ الخطيب سيرة مكتوبة لتتويج علي خليفة للمسلمين يوم غدير خم، ثم الصلاة ركعتين. ومثل هذا النوع من الاحتفالات الرسمية لم تشهده الدولة البويهية، أو الصفوية. فهذه الطقوس الدينية السياسية المتداخلة وشديدة التعقيد كانت تؤشّر إلى تطوّر البروتوكول لدى الإسماعيليين.

كان الاحتفال بعيد الغدير في بداية العهد الفاطمي له سمة شعبيّة واضحة من حيث مساهمة الجمهور ـ شأنه في ذلك شأن الاحتفال بعاشوراء. وشيئًا فشيئًا أصبح منذ القرن الثاني عشر الميلادي أقرب إلى الاحتفال الرسمي، حيث كان ينظم من قبل الحكومة وعلى نحو مشابه للعيدين، بمشاركة شعبية طاغية، وهناك رأي يقول بأن عيد الغدير تحوّل بنهاية الدولة الفاطمية إلى خطاب موجّه ضد أعداء الدولة.

وربما كان الإكثار من الأعمال الاجتماعية في (عيد الغدير)، أدّى إلى تجريده من مضامينه العقائدية، خصوصًا في أواخر الدولة الفاطمية، التي شهدت تركيزًا على الطقوس الإسلامية العامة التي يمكن تقبلها عند سكان المدن، وقد تم إدماج طقوسية القصر في التقاليد الدينية المحلية

= للخدمة والسلام عليه.. ثم يعودون ويدخلون من ذلك الدهليز إلى الإيوان الكبير، وقد علق عليه الستور القرقوبية جميعه على سعته وغير القرقوبية سترًا فسترًا، ثم يعلق بدائرة على سعته ثلاث صفوف: الأوسط طوارق فارسيات مدهونة، والأعلى والأسفل درق، وقد نصب فيه كرسي الدعوة، وفيه تسع درجات لخطابة الخطيب في هذا العيد، فيجلس القاضي والشهود تحته، والعالم من الأمراء والأجناد والمتشيعين، ومن يرى هذا الرأي من الأكابر والأصاغر، فيدخل الخليفة من باب العيد إلى الإيوان إلى باب الملك، فيجلس بالشباك وهو ينظر القوم، ويخدمه الوزير عندما ينزل، ويأتي هو ومن معه فيجلس بمفرده على يسار منبر الخطيب.. ويكون قد سيّر لخطيبه بدلة حرير يخطب فيها وثلاثون دينارًا، ويدفع له كراس محرر من ديوان الإنشاء يتضمن نص الخلافة من النبي ﷺ إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي عنه بزعمهم، فإذا فرغ ونزل، صلى قاضي القضاة بالناس ركعتين، فإذا قضيت الصلاة قام الوزير إلى الشباك فيخدم الخليفة وينفض الناس بعد التهاني من الإسماعيلية بعضهم بعضًا). المقريزي، **المواعظ والاعتبار**...، الجزء الثاني، ص 117 ـ 119.

السنيّة. وفي المقابل قام الفاطميون باستعارة الممارسات الدينية العامة للسكان المحليين وإدماجها في الطقوس الإسماعيلية، خصوصًا تلك المتّصلة بتقديس الأولياء، وهي عادة متأصّلة في الوعي الديني لدى المصريين من مختلف طبقاتهم، وقد دارت الطقوسية والممارسات الدينية حول اولئك الأولياء(1).

على صعيد آخر، يبدو أن ممارسة الطقس العاشورائي في بدايات استعلانه الأولى في العراق ومصر وإيران، قد حوت شحنة من السباب والشتائم لبعض الخلفاء. الأمر لم يكن رسميًّا كما في مصر الفاطمية والعراق البويهي، حيث يبادر بعض السنّة الموتورين من استعلان الهوية الشيعية إلى المصادمات، أو يعمد بعض الشيعة إلى الشتائم فتشتعل الفتنة الطائفية بين الطرفين، خلاف رأي القادة السياسيين وقادة المذهب الشيعي.

لم تجد دولة شيعية نفسها مؤيدة لسبّ الصحابة، فتفضيل عليّ عليه السلام لم يكن يستدعي بالضرورة الحطّ من غيره، اللهم إلاّ من حملوا السلاح وقتلوا أهل البيت وقاتلوهم مثل معاوية ومروان وغيرهما. نستثني من هذا التعميم - بالطبع - دولة الصفويين بسبب أن المصلحة السياسية اقتضت منهم ذلك، فيما كل الدول الشيعية الأخرى وجدت أن التعرّض لبعض الصحابة يشعل فتنة لا تخدم الدولة ورجالها. إن أغلبية الشيعة - حكامًا ومحكومين - يدركون بأن الصحابة صاروا جيلًا مقدّسًا، والتعرّض للمقدّس أمرٌ خطير، يؤدي إلى انفلات الشارع وثورته. لهذا، لم يظهر من الإسماعيليين أيّ تعرّض للصحابة، بل اكتفوا بإعلان تفضيل علي على غيره، وتكرار حديث: (محمد وعلي خير البشر) بعد الأذان؛ وفي أحيان أخرى - كما لاحظ ذلك ابن بطوطة في الأحساء، شرقي السعودية - يكملون: (من أبى فقد كفر)(2).

---

(1) Paula Sanders, op.cit., pp. 81-82, 121-122

(2) يذكر المقريزي أن أول من قال في الأذان بالليل (محمد وعلي خير البشر) هو علي بن محمد ابن علي بن اسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وذلك أيام سيف الدولة بن حمدان في حلب سنة 347هـ، واستمر الأمر كذلك هناك إلى أيام نور الدين محمود. المقريزي، **المواعظ والاعتبار**...، ج3، ص 208 - 209.

لكن هذا التفضيل الصريح والجهر به سببّ حساسية قابلة للتحمّل في مصر، وإن وجد من يقاوم ذلك. ويلاحظ أن التعرّض لمعاوية في مصر وجد من يقاومه، فكتابات المقريزي تشير إلى بعض الحوادث ذات (النزعة الأموية). فمثلًا حدث أن قبض على عجوز لسبب ما فصاح بعضهم: (معاوية خال المؤمنين وخال علي). وكأن هذا يشير إلى أن لعن معاوية كان جاريًا آنئذ. وحدث أيضًا سنة 362هـ، أنه جرى تعزير بعض الصيارفة (فشغبوا وصاحوا معاوية خال عليّ بن أبي طالب)[1]، وكأنهم بهذا أرادوا تحويل قضيتهم من جنائية إلى مذهبية، ونجد مثل هذا (التسويق الطائفي) لقضايا جنائية قائمًا حتى اليوم بين الشيعة والسنّة على السواء؛ في حين أن متز يعتقد بأن (معاوية خال علي) كان شعارًا لبعض السنّة استخدموه ضد الشيعة في مصر قبل وبعد حكم الفاطميين[2].

بعد بضعة عقود من سيطرة الفاطميين حدث أمرٌ أفلت العقال لسبّ الخلفاء والصحابة. ففي سنة 395هـ/ 1004م، ثار شخص يسمى أبو رقوة باسم البيت الأموي، وحاصر الإسكندرية، فشحّت المؤن، وتوتّر الوضع السياسي في القاهرة بسبب قلّة إمدادات الطعام. هنا استُنفر المذهب الإسماعيلي وقواعده ودعاته وأنصاره، واتخذ الخليفة إجراءات خشنة لضبط الوضع، وضيّق على اليهود والمسيحيين ودمّر بعض الكنائس، كما أمر بسبّ بعض الصحابة. وحين انتصر على المتمردين عام 397هـ/ 1007م، تراجع عن بعض أوامره، ومنع السبّ، وشطب تلك الكتابات التي تتعلق بلعنهم، وأعقب تلك الثورة تسامحًا كبيرًا مع الممارسات السنيّة[3].

تفاصيل هذه الحوادث يذكرها المقريزي على النحو التالي في أحداث سنة 395هـ:

«قُرىء سجل في الجوامع بمصر والقاهرة والجزيرة... وفيه وقوع وفحش في حق أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقُرىء سجل آخر فيه منع

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار..**، ج3، ص 382.
(2) متز، مصدر سابق، ج1، ص 131.
(3) Paula Sanders, op.cit., p. 57.

الناس من أكل الملوخيا المحببة كانت لمعاوية بن أبي سفيان، ومنعهم من أكل البقلة المسماة بالجرجير المنسوبة لعائشة رضي اللّه عنها، ومن المتوكليّة المنسوبة إلى المتوكل... وكتب في صفر من هذه السنة على سائر المساجد، وعلى الجامع العتيق بمصر من ظاهره وباطنه، ومن جميع جوانبه، وعلى أبواب الحوانيت، والحجر وعلى المقابر والصحراء، سبّ السلف ولعنهم، ونُقش ذلك ولوّن بالأصباغ والذهب، وعُمل ذلك على أبواب الدور والقياسر، وأكره الناس على ذلك، وتسارع الناس إلى الدخول في الدعوة، فجلس لهم قاضي القضاة عبدالعزيز بن محمد بن النعمان فقدموا من سائر النواحي والضياع، فكان للرجال يوم الأحد، وللنساء يوم الأربعاء، وللأشراف وذوي الأقدار يوم الثلاثاء، وازدحم الناس على الدخول في الدعوة»(1).

ووصف المقريزي تراجع الخليفة الفاطمي عن قراراته بعد نهاية الثورة على هذا النحو:

«أمر الحاكم بأمر الله بمحو ما كتب على المساجد وغيرها من سبّ السلف، وطاف متولّي الشرطة، وألزم كل أحد بمحو ما كتب على المساجد من ذلك، ثم قُرئ سجل [رجب 399هـ] على سائر المنابر بأنه يصوم الصائمون على حسابهم ويفطرون، ولا يعارض أهل الرؤية فيما هم عليه صائمون ومفطرون صلاة الخمس... فبما جاءهم فيها يصلون، وصلاة الضحى وصلاة التراويح لا مانع لهم منها ولا هم عنها يدفعون. يُخمسُ في التكبير على الجنائز المخمسون، ولا يُمنع من التربيع عليها المربِّعون. يُؤذن بحيّ على خير العمل المؤذنون، ولا يُؤذى من بها لا يُؤذنون(2)، ولا يُسبّ أحد من السلف، ولا يُحتسب على الواصف فيهم بما وصف، والحالف

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج3، ص 385.

(2) يذكر المقريزي في حوادث عام 400 هـ، أن الخليفة الحاكم بأمر الله، أمر بجمع المؤذنين من مختلف المذاهب والجوامع، وقرئ بحضور قاضي القضاة سجل يأمر بترك (حيّ على خير العمل) في الأذان، وأن يقال في صلاة الصبح (الصلاة خير من النوم). لكن في ربيع الآخر من العام التالي عاد المؤذنون إلى قول (حي على خير العمل). انظر المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج3، ص 207.

منهم بما حلف، لكلّ مسلم مجتهد في دينه اجتهاده، وإلى الله ربه ومعاده، عنده كتابه وعليه حسابه»[1].

وتتالت الأوامر التي مسّت معتقد الإسماعيلية نفسه، فكان من بينها:

«رفع ما كان يؤخذ من الخمس والزكاة والفطرة والنجوى، وأبطل قراءة مجالس الحكمة في القصر، وأمر بردّ التثويب في الأذان، وأذن للناس في صلاة الضحى وصلاة التراويح، وأمر المؤذنين بأسرهم في الأذان بأن لا يقولوا حيّ على خير العمل، وأن يقولوا في الأذان للفجر: الصلاة خير من النوم»[2].

بيد أن هذا التغيير الراديكالي لم يكن ليمرّ دون إحداث أزمة في جهاز الحكم وضمن محيط الإمام العقدي والسياسي، لذا تراجع بعد خمسة أشهر، فأعاد قول حي على خير العمل في الأذان، وقطع التثويب، وترك الصلاة خير من النوم، ومنع من صلاة الضحى وصلاة التراويح، وأشار المقريزي إلى (فتح باب الدعوة) أي التبليغ للدعوة الإسماعيلية، فأعيدت قراءة المجالس بالقصر على ما كانت[3].

لكن السبّ كان ممنوعًا، فقد خشي الخليفة الفاطمي من تصاعد الفتنة (واعتقل رجل ثم شهّر به ونودي عليه: هذا جزاء من سبّ أبا بكر وعمر ويثير الفتن). لكن هذا الاعتقال ادّى إلى غضب الطرفين على الخليفة.

«فقرىء سجل في القصر بالترحّم على السلف من الصحابة، والنهي عن الخوض في ذلك. وركب [الخليفة] مرة فرأى لوحًا على قيسارية فيه سبّ السلف فأنكره، ومازال واقفًا حتى قُلع، وضرب بالحرس في سائر طرقات مصر والقاهرة، وقرىء سجل بتتبع الألواح المنصوبة على سائر أبواب القياسر والحوانيت والدور والخانات والأرباع المشتملة على ذكر الصحابة والسلف الصالح رحمهم الله بالسب واللعن، وقَلْعُ ذلك وكسره، وتعفية أثره، ومحو ما على الحيطان من هذه الكتابة، وإزالة جميعها من

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج3، ص 386 ـ 387.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 387.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص 387.

سائر الجهات، حتى لا يُرى لها أثر في جدار ولا نقش في لوح، وحذّر فيه من المخالفة، وهدّد بالعقوبة»[1].

لكن يبدو أن الأمور ما تلبث أن تتعكّر بين الحين والآخر بسبب تصاعد الحمّى الطائفية أول الأمر، ودخول أقطاب الدعوة في صميم الصراع، بعد أن رأوا الخليفة يتساهل أكثر من اللازم.

(1) المقريزي، **المواعظ والاعتبار...**، ج3، ص 388 ـ 389.

(3)
انفجار الطقوس في العهد الصفوي

كما كان في الانفجارين السابقين، فإن الانفجار الصفوي للهويّة والطقوسية يكمن خلفه حدث سياسي ضخم. الحدث السياسي هذه المرّة تمثل في أن طريقة صوفيّة سنيّة تركية استطاعت السيطرة على الحكم في إيران عام 1501م، اعتمادًا على مفاهيم الفتوة والشجاعة التي رمزها علي عليه السلام، وعلى عصبة عشائرية عسكرية (القزلباش). رموز تلك الطريقة ورؤوسها (الأتراك) الذين زعموا أنهم من سلالة النبي، قرّروا فور سيطرتهم على الحكم تبنّي (التشيّع) مذهبًا رسميًا لدولتهم، مع أن الشيعة لم يكونوا يمثلون ـ حسب بعض الآراء ـ إلا أقلية مشتتة في أنحاء مختلفة من إيران، لعبت في أحيان تاريخية عديدة بعض الأدوار السياسية، خصوصًا فيما يتعلق بالثورات ضد أنظمة الحكم.

لم يكن تشييع إيران في العهد الصفوي قائمًا على القوّة فحسب، أو حتى اعتمادًا على وجود مؤسسة دينية. فالأبحاث التي أجراها رسول جعفريان حول التشيّع في إيران منذ القرن الأول الهجري وحتى السابع منه، أوضحت أن التشيع الزيدي والإسماعيلي والإمامي اتخذ من إيران منذ القرن الأول واحدة من قواعده الأساسية. وبالنسبة إلى التشيع الإمامي فإنه أخذ بالتوسع التدريجي، وكان يكسب في كل فترة أرضًا. ويبدو من خلال البحث التفصيلي لجعفريان، أن الحركة الصفوية وجدت تربة ثقافية صالحة لإعلان تبنيها التشيّع الإثني عشري، ولم يكن الأمر طفرة في التفكير، أو خلاف حسابات الواقع بحيث يصبح التحوّل المذهبي مجرد انقلاب بالقوة والإكراه.

ما جرى في العهد الصفوي كان: تشييع إيران؛ فورة في الطقوس

الشيعية؛ نزعة حادّة ضد الدولة العثمانية في مقابل ما تقوم به هذه الأخيرة ضد الدولة الصوفية والشيعة؛ صعودٌ كبيرٌ لدور علماء الشيعة في الدولة؛ والى حدّ ما تغيير - عدّه البعض خطيرًا - في مسيرة التشيّع كفكر ومعتقد ومذهب، حيث تحوّل من المعارضة إلى الحكم، ومن الثورة والحركة إلى النظام، ومن تشيّع النضال من أجل المقهورين، تشيّع الجمهور، إلى تشيّع سلطاني مثلما هو التسنّن بالضبط، كما يعتقد ويقول بذلك علي شريعتي.

لماذا اختار الصفويون التشيّع مذهبًا؟

لماذا لم تحكم تلك العائلة الصفوية، الأقرب إلى مذهب التسنّن من ناحية المعتقد، جماهير السنّة الشافعية والحنفية الذين هم من صنفها، خصوصًا وأنهم يمثلون الأكثرية؟[1] لم تكن الطريقة الصوفيّة الصفويّة نقيضًا للتسنّن، ولا خارجة عنه أو عليه، خصوصًا وأن جذور التصوّف عميقة في إيران.. زد على ذلك أن التصوّف يقترب من التشيّع في العديد من الموضوعات.

المذهب السنّي أكثر انقيادًا لسلطة الحاكم، فهو تاريخيًا مذهب الخلفاء، وقد اعتاد إضفاء الشرعية على حكم المتغلّب والحكم الوراثي، في حين أن مذهب التشيّع - حسب مرتكزاته الأيديولوجية - مذهب معارضة، وينظر إلى الحكومات جميعها (عدا حكومة الإمام المعصوم) باعتبارها حكومات (مغتصبة) للسلطة. فلماذا يريد الصفويون تحصيل (شرعية دينية شيعية) قد تقلب عليهم الأكثرية السنيّة؟!

ثم لماذا يحتاج الصفويون إلى شرعية دينية من خارج إطارهم الصوفي؟ لماذا لم يحوّلوا بقية الشعب إلى متصوّفة على طريقتهم الخاصة بالتصوّف؟. فهذا الطريق أسلم لهم إن كانوا يبحثون عن نوع كهذا من

(1) للتعرف إلى الوضع الديني في ايران والمدارس الدينية فيها قبل عهد الصفويين أي في القرن الخامس عشر الميلادي انظر:

Maria Eva Subtelny; Anas B. Khalidov, The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh, Journal of the American Oriental Society, Vol. 115, No.2. (April - June 1995), pp. 210-236.

الشرعية الدينية، بحيث يقومون بتطوير الصوفيّة ـ إن كان ذلك ممكنًا ـ إلى (أيديولوجية سلطة) ويجري تعميمها؟

كل هذا لم يفعله الصفويون: لم يحكموا وفق منطق الغَلَبَة وحده، ولم يستقرّوا على الطريقة الصوفيّة أو يعمموها، ولم يتبنّوا مذهبًا سنيًّا من المذاهب الأربعة كما فعل العثمانيون الذين تبنّوا المذهب الحنفي، بل ذهبوا إلى الحدّ الأبعد في هذا التوجّه: تبنّي مذهب ـ أقليّة، رغم الصعوبة البالغة التي تكتنف ترويض ذلك المذهب كما ترويض قادته، الأمر الذي يجعل ذلك الاختيار وكأنه يبدو بمثابة (مغامرة) غير محمودة العواقب. والحقيقة أن الأمر لم يكن كذلك كما ثبت فعلًا.

فيما يبدو، لم يكن غرض الصفويين البحث عن شرعية دينية، خصوصًا وأنهم زعماء دينيون متصوفون. كان الهدف المركزي هو: إعادة صوغ الهوية الإيرانية على قاعدة التشيّع، إن لم يكن خلقها من الأساس، وذلك لضمان استمرار حكم السلالة الصفوية. كيف؟ واضح أن الصفويين أدركوا مبكرًا بأنهم لن يتمكنوا من توطيد حكمهم في إيران، لا بسبب ثورات محليّة قابلة للانفجار، بل لأن أقوى قوّة في العالم تقف على أعتاب دارهم، ونقصد بذلك (الإمبراطورية العثمانية) التي كانت آنئذٍ في عزّ مجدها وأوج قوّتها، وقد احتلّت مساحات واسعة من القارة الأوروبية، وبالتالي فإن أي حاكم لإيران لن يدوم حكمه إذا ما قرّر العثمانيون إنهاءه.

فكّر الصفويون الأتراك، فلم يجدوا إلاّ مذهب التشيّع الذي يمكن أن يوفّر لهم أمرين: قدرًا من الشرعية الدينية في أن يحكموا، والأهم: الشرعية في مقاومة حكم العثمانيين القائم هو الآخر على مبرّر ديني. وشرعيّة المقاومة ليست هي بالضبط كل ما كان يستهدفه الصفويون، بل كان الأكثر إلحاحًا هو ما يوفّره التشيّع من مادّة أيديولوجية وثقافية مقاومة قادرة على (تصليب) الوضع الشعبوي الداخلي الإيراني في وجه الغزو العثماني، مؤكد الوقوع[1].

---

(1) يوضح أحد الباحثين تأثير تبنّي المذهب الشيعي فيقول: (حين تبنت إيران التشيع في عهد الصفويين أصبحت مميزة بحدة عن العالم السني من العالم الاسلامي، وإن بقيت دولة إسلامية أساسية. لقد أصبحت فارس وللمرة الاولى منذ =

وهكذا لم يكن تشيّع الصفويين (تشيّع دين) بالضرورة، بل كان (تشيّع مصلحة سياسة). ولم يكن اختيارهم للتشيّع اختيارًا سهلًا، بل كان اضطرارًا، كما لم يكن تعصّبهم للتشيّع من أجل حقيقة دينية كانت ضالّتهم ـ بالضرورة، بقدر ما كانت ضالّتهم استمرار السلالة الصفوية في الحكم عبر نشر التشيّع أولًا، ثم استغلاله سياسيًا وعسكريًا ثانيًا[1].

لتصليب الوضع الداخلي أمام الخطر العثماني، كان على الصفويين القيام بعدّة أمور متلاحقة: إعلان تبنّي التشيّع كمذهب؛ شرعنة الحكم عبر المجتهدين الشيعة أو بعضهم، واستخدامهم في نشر التشيّع؛ بناء مؤسسة

= سيطرة المسلمين عليها في القرن السابع الميلادي وحدة سياسية؛ بكلمة اخرى أصبحت مفصولة من جهة الأراضي عن بقية العالم الاسلامي، والحسّ بالانفصال خلق بقدر ما وحدة قومية/ وطنية. القاعدة السياسية لنظام الحكم الصفوي ليست سياسية أوعنصرية بل أيديولوجية كما التشيع). انظر:

Ann K. Lambton, The Impact of the West on Persia, International *Affairs (Royal Institute of International Affairs)*, Vol. 33, No. 1 (Jan., 1957), pp. 12-13.

(1) الرأي السائد لدى الباحثين هو أن قرار (تشييع) إيران كان قرارًا سياسيًا، وهو لا يعود إلى المجتهدين بل إلى القيادات الصوفية الخائفة على مواقعها السياسية من العثمانيين. فكان استقدام المجتهدين من أجل خدمة الدولة وتسهيل شؤون ادارتها. أي إن دور رجال الدين في الشأن السياسي كان بقرار من الصفويين الذين صنعوا بيروقراطية دينية أقحموا فيها معظم رجال الدين، إلا القلة الذين ارادوا أن يكونوا بعيدين عن الدولة. لكن الطفرة الحقيقية في دور رجال الدين السياسي واقتحامهم عباب بحره جاءت متأخرة في العهد القاجاري (1796 ـ 1925)، حيث تخلوا عن هدوئهم، وجددوا في رؤيتهم العقدية للموضوع السياسي، وترافق ذلك مع حقيقة الاختراق الإمبريالي لإيران، الأمر الذي دعا رجال الدين إلى تعميق اتصالاتهم بالمثقفين والحرفيين وعامة الشعب، فكان اختبار ثورة التنباك عام 1891 ـ 1892م، ثم جاءت ثورة المشروطة 1905 ـ 1911، بحيث توسع أفق المجتهدين وبدأوا بتفعيل سلطة النيابة للإمام الغائب في مواجهة الحاكم الذي يسيء الحكم. انظر:

Shahrough Akhavi, The Ideology and Praxis of Shi'isim in Iranian Revolution, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 25, No. 2, (Cambridge University Press, April 1983), pp. 195-221. pp. 205-206.

دينية شيعية على مستوى إيران تضاهي المؤسسة الدينية العثمانية؛ وتحشيد الجمهور عبر الطقوس المذهبية وابتداع عدد منها؛ وأخيرًا من خلال تسييس تلك الطقوس ضد (الخصم العثماني). بمعنى آخر فإن الحركة الصفوية كانت بحاجة إلى نوع من التشيّع، ليس لإعلان الحرب ضد الدولة العثمانية بقدر ما هو خشية منها.

لكي يتمّ تشييع إيران، لا بدّ من أدوات:

(أ) **مشيّعون**، وهذا لا يتأتّى بدون شرعنة النظام الصفوي (شيعيًا) أي لدى علماء الشيعة ومجتهديهم. وهؤلاء غير موجودين في إيران، وأكثرهم كان متردّدًا في منح الشاه الصفوي الشرعية الدينية. الفقيه وجد منفعة (للمذهب) ونشره إن هو تحالف مع الشاه الصفوي. لكن تاريخ التشيّع ومعتقداته لا تسمح بنوع كهذا من التحالفات والالتحامات بين الديني والسياسي، فجرى تخريج الموضوع ـ لدى القلّة ـ على أن صاحب السلطة هو (نائب الإمام الغائب المعصوم/ المهدي) وقد مثل النيابة آنئذ الشيخ البقاعي اللبناني علي بن عبدالعال الكركي الذي كان مقيمًا في العراق، والذي أخرج الموضوع بأن تنازل للشاه الصفوي عن السلطة السياسية، في حين أمطرت العائلة الصفوية الحاكمة الكركي بالتكريم ومنحته سلطات واسعة لنشر التشيّع، بل كان يُدعى بـ (نائب الإمام)[1]. واعتبر الشاه طهماسب نفسه مجرد قائم بأوامر الشيخ ويلتزم بنواهيه، وكتب لمسؤولي الدولة أن يلتزموا برأيه: (..لذلك فإن كل من يخالف حكم خاتم المجتهدين، ووارث علوم سيد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين، لا زال اسمه العلي عليًا عاليًا، ولا يتابعه، فإنه لا محالة ملعون مردود، وعن مهبط الملائكة مطرود، وسيؤاخذ بالتأديبات البليغة والتدبيرات العظيمة)[2].

وانخرط الشيخ الكركي في الجو السياسي الطائفي، وأظهر حدّة وتعصّبًا لم نرَ مثلها بين علماء التشيّع في العهد البويهي، مع ملاحظة تحدّره من خلفية ثقافية واجتماعية متنوعة ومتسامحة (لبنان)، وأنه درس عند علماء

---

(1) Halm, op.cit., p. 107

(2) المحقق الكركي، **جامع المقاصد**، المقدمة، قم 1408هـ، ج1، ص 32 ـ 33.

السنّة زمنًا في مصر والشام وأجازوه رواية البخاري ومسلم والموطأ ومسند الإمام أحمد ومسند أبي يعلى، وسنن البيهقي والدار قطني وغيرها[1].

لم يأخذ أمر معاونة السلاطين الصفويين طريقًا سهلة، فقد انقسم العلماء الشيعة في العراق إلى قسمين: قسم مع الكركي، الذي واجه معضلات صعبة في (شرعنة) حكم الغَلَبَة أو حكم (المغتصب) فنشر عددًا من الكراسات التقعيدية والسجاليّة تتعلق بهذا الموضوع وغيره مثل: قبول الهدية من الحاكم الظالم المغتصب للسلطة، والعمل مع السلطان المغتصب، وتولي القضاء، وغيرها من المواضيع التي سبق وأن واجهت الشريف المرتضى مع البويهيين[2].

---

(1) المحقق الكركي، **الخراجيات**، المقدمة، قم 1413هـ، ص 8 ـ 9.
لقد وصف المجلسي المحقق الكركي بأنه (مروّج مذهب الأئمة الطاهرين) في حين وصفه آخر بأنه: (شيخ المذهب، ومخرّب مذهب أهل النصب والوصب) وهي توصيفات ذات ظلال طائفية. وقد تجلّت الروح الطائفية، التي استفزّها الصفويون، في رسالة الشيخ الكركي، والتي حملت عنوان: (تعيين المخالفين لأمير المؤمنين)، حيث توضح مقدمتها أنه كتبها بناء على طلب من السلطان الصفوي:
(قد برز الأمر العالي المطاع ـ أعلاه الله تعالى وأنفذه في الأقطار ـ بتعيين المخالفين لأمير المؤمنين... والإشارة إلى شيء من أحوال مخالفيهم، الموجبة لاستحقاقهم الطعن واللعن من المؤمنين.... فقابله هذا الفقير بالإجابة والقبول).
وفي الرسالة، التي كتبها في 5/ 11/ 1284هـ يتبيّن توسّعه في اللعن للمخالفين، حيث شمل (الرؤساء دون الأتباع والأذناب) لكثرتهم حسب تعبيره، فلم يبق أحدًا تقريبًا، اللهم إلا سكوته عن معاوية بن يزيد بن معاوية؛ وعمر بن عبدالعزيز!
انظر: المحقق الكركي، **رسائل الكركي**، قم 1409هـ، ج 2، ص 223 ـ 232.
أيضًا يلاحظ موقفه المتشدّد من علماء السنّة، حيث أمر (بإخراج العلماء من المخالفين لئلا يضلّوا الموافقين لهم والمخالفين. وأمر بأن يقرّر في كل بلد وقرية إمامًا يصلي بالناس ويعلّمهم شرائع الدين) انظر: المحقق الكركي، **الخراجيات**، قم 1413هـ، من المقدمة، ص 21.

(2) ألّف المرتضى رسالة حملت عنوان: (مسألة العمل مع السلطان) لشرعنة التعامل مع الحاكم الظالم، وليس لشرعنة الحكم الظالم، وهي تحوي تأصيلًا وتقعيدًا لذلك في ظلّ حكم البويهيين الذي شهد نهضة علمية ساعدت على إنضاج الفكر السياسي الشيعي، وساهمت في بلورة رؤية أكثر وضوحًا لمقاصد الشريعة، كما زادت من تسييس الشيعة كجماعة، ليس على قاعدة (المعارضة) ـ وهي =

....

= المعتاد ـ فحسب، بل من باب (المشاركة السياسية) أيضًا.

رسالة الشريف المرتضى، وبالرغم من قصرها ـ إذ لا تزيد عن 2400 كلمة ـ هي قراءة عقلية لبعض أحداث التاريخ الإسلامي والشيعي، كُتبت ـ وهذا من الغريب ـ في عام 415هـ، أي بعد عقود من قيام الحكم البويهي. ورأي المرتضى يميل إلى القول بأن قبول ولاية من الحاكم المتغلّب قد تكون واجبة حين (يعلم المتولّي، أو يغلب على ظنّه بإمارات لائحة، أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق، ودفع باطل، وأمر بمعروف، ونهي عن منكر. ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ما هي سبب إليه، وذريعة إلى الظفر به). وردّ على من يتساءل: كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة، فضلًا عن واجبة، وفيها وجه القبح ثابت، وهي كونها ولاية من قبل الظالم؟ ردّ بأن (يوسف عليه السلام تولّى من قبل العزيز وهو ظالم، ورغب في هذه الولاية حتى زكّى نفسه). وأضاف:

(وقد فعل ما له هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأنه دخل في الشورى تعرّضًا للوصول إلى الإمامة، وقد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرّف في الإمامة، ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر إليه، وأظهر أنه صار إمامًا باختيارهم وعقدهم).

كما تعرّض المرتضى لمسألة تعظيم الحاكم الظالم وإظهار طاعته، مع ما فيها من قبح يستغني عن فعلها من لا يطلب الولاية، فقال:

(الظالم إذا كان متغلّبًا على الدين، فلا بدّ لمن هو في بلاده، وعلى الظاهر من جملة رعيته، من إظهار تعظيمه وتبجيله والانقياد له على وجه فرض الطاعة، فهذا المتولّي من قبله لو لم يكن متوليًا لشيء، لكان لا بدّ له من المتغلّب معه، مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقيّة والخوف، فليس يدخله الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن واليًا، وبالولاية يتمكّن من أمر بمعروف ونهي عن منكر، فيجب أن يتوصل بها إلى ذلك).

وتابع بأن الولاية تكون قبيحة وغير مقبولة إن كانت تؤدي إلى إكراه على قتل النفوس المحرمة، وأمثالها من الأفعال القبيحة.

وانتقل الحديث إلى المتولّي، فكيف يعرف أن قصده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال بأن المعول هو على الإمارات (غَلَبَةُ الظنّ) فإذا كان خليعًا فاسقًا لا يجوز تمكينه، أما (إن كانت عادته جارية بالتديّن والتصوب والكفّ عن المحارم، ورأيناه قد تولّى مختارًا غير مكره لظالم، فالظنّ يقوى أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار إلا لداع من دواع الدين... فحينئذ لا يحلّ منعه ويجب تمكينه). ورجح المرتضى معنى قول الصادق عليه السلام بأن (كفارة العمل مع السلطان قضاء حاجات =

أما القسم الآخر من العلماء فقد اعترض على الكركي مفنّدًا الحجة بالحجّة، والرسالة مقابل الرسالة، وكان أقوى المعترضين عالم عربي آخر هو الشيخ إبراهيم القطيفي، الذي ألّف هو الآخر عدّة رسائل في هذا الاتجاه[1].

= الإخوان)، وهذا ـ حسب المرتضى ـ يفيد بأن الإمام (أراد بذلك أن قضاء حاجات الإخوان يخرج الولاية من القبح إلى الحسن).

انظر الرسالة في: الشريف المرتضى، **رسائل المرتضى**، قم 1405هـ، تقديم وإعداد، السيد أحمد الحسيني، والسيد مهدي الرجائي، الجزء الثاني، ص 87 ـ 97. على الرابط:

http://shiaonlinelibrary.com

في هذا السياق.. هناك قراءة جميلة والتفاتات مهمة للباحث نورمان كالدر، حول مسألة العمل مع السلطان خصوصًا في جانب القضاء، حيث التضارب بين النظام القضائي الشرعي والمنظومة السياسية غير الشرعية. البحث اعتمد نصوص القضاء أي الاحاديث وترجمتها وبيان أهميتها في نقاش الموضوع حول من يتولى القضاء ومتى وما هي الشروط، وكل ذلك اعتمادًا على كتاب الكافي ومقاربتها احيانًا بآراء الشهيد الثاني والمحقق الحلي. ولاحظ الباحث اعلاه، بأن الفقهاء الشيعة وفيما يتعلق بالعمل مع السلطان الجائر يميزون بين حالتين: الاولى هناك مسألة تولي وظيفة تحت ظروف يمكن من خلالها تجنب الامور المحرمة وبالامكان القيام بالعمل وفقًا للشريعة. في مثل هذه الحالات فإن تولي وظيفة في ظل حاكم جائر جائزة (الشهيد الثاني رأى أنها واجبة). ويضيف شارحًا: لو قام فقيه كفوء بتولي منصب القضاء تحت حاكم ظالم وتصرف وفق الشريعة فإنه في المظهر سيكون نائبًا للظالم. هذا في المظهر، ولكن من الجانب الفقهي الواقعي، فإن الفقيه ذاك استمد سلطته من غيبة الامام.

الثانية، هناك مسألة تولي المنصب حين يكون تجنب الخطأ والاثم غير ممكن أو لا يمكن تطبيق الشرع. في مثل هذه الحالة فانه يمكن اجازة تولي المنصب ولكن وفق شروط محددة وقاهرة، بحيث يقبل العمل اضطرارًا، تحت مسوغ التقية، ولكن التقية تتعطل بمجرد أن تهرق الدماء ويقتل الناس، فلا تقية في ذلك. انظر:

Norman Calder, Judicial Authority in Imami Shi'i Jurisprudence, *Bulletin* (British society for Middle Eastern Studies), Vol. 6, No. 2. (1979), p. 106.

(1) اضطر الشيخ الكركي إلى كتابة رسالته الخراجية: (قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج) حيث يتضح من العنوان دوافع كتابتها، حيث اشتداد النقد له من الزاوية الفقهية، ومن جهة الممارسة أيضًا. وتكشف مقدمتها عن ذلك حيث يقول: (..فإني لما توالى على سمعي تصدى جماعة من المتسمين بسمة الصلاح، وثلة من =

هناك بين الباحثين الغربيين من تتبع هجرة علماء جبل عامل والبحرين العرب الذين تدفقوا إلى ايران لتشييعها، ودرس أسباب وأهمية هجرتهم إلى إيران، حيث جاء في مقدمة الأسباب: النزعة الطائفية العنيفة للسلطة العثمانية وضغطها على الحوزات العلمية الشيعية في كل من العراق ولبنان. كما ناقش هؤلاء الباحثون نوعية العلماء ومدى العلاقة التي كانت تربطهم بالشاهات الصفويين، والمواقع والأدوار التي لعبوها في الحقل الديني،

= غوغاء الهمج الرعاع، أتباع كل ناعق الذين أخذوا من الجهالة بحظ وافر، واستولى عليهم الشيطان فحل منهم في سويداء الخاطر لتقريض العرض وتمزيق الأديم... وفي زماننا حيث استولى الجهل على أكثر أهل العصر... هدرت شقاشق الجاهلين، وكثرت جرأتهم على أهل الدين، استخرت الله تعالى، وكتبت في تحقيق هذه المسألة). انظر: المحقق الكركي، **الخراجيات**، ص 32 ـ 35، وكذلك المحقق الكركي، **رسائل الكركي**، مصدر سابق، ج1. وقد رد الشيخ ابراهيم القطيفي عليه فألف رسالة بعنوان: (السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج) فكانت شديدة اللهجة فيما يتعلق بموضوع الخراج عمومًا، وقبول هدية السلطان الجائر، ومدى حلية أخذ شيء من الخراج. بعض العلماء أيد القطيفي: حسين القاضي، والمحقق الأردبيلي الذي ألّف رسالة في الخراج دعم فيها موقف القطيفي، فردّ ماجد بن فلاح الشيباني فعضد موقف الكركي مقابل القطيفي.

كان القطيفي شديدًا في ردّه حيث جاء في مقدمته: (بعض إخواننا في الدين قد ألف رسالة في حل الخراج وسماها قاطعة اللجاج، وأولى باسمها أن يقال: مثيرة العجاج كثيرة الاعوجاج... فاستخرت الله على نقضها، وإبانة ما فيها من الخلل والزلل، ليعرف أرباب النظر الحق فيتبعوه والباطل فيجتنبوه). وفي المتن: (لم يرض هذا المعتذر أن ارتكب ما ارتكبه إلا بأن ينسب مثل فعله إلى الأتقياء، وليت شعري أي تقي ارتكب ما ارتكبه من أخذ قرية يتسلط فيها بالسلطان، فإن كان وهمه يذهب إلى مثل العلامة فهذا من الذي يجب عنه الاستغفار ويطهر الفم بتكراره بعد المضمضة... على أن الذي يجب على هذا المستشهد أن ينقل عنهم ولو بخبر واحد أنهم أخذوا القرية الفلانية لأمر السلطان لهم بذلك، حتى يثبت استشهاده، وحسن أن يتمثل له بقول الشاعر: وأفحش عيب المرء أن يدفع الفتى/ أذى النقص عنه بانتقاص الأفاضل). وبعد أن اتهم القطيفي الكركي بقلة العلم، وحطّ من قدر رسالته فيما يتعلق بالإجماع، واتهم رسالته بأنها واهية المباني، ركيكة المعاني، اعتذر من التشنيع الوارد في رسالته هو: وختم الاعتذار ببيت الشعر القائل: بسفك الدما يا جارتي تُحقنُ الدما/ وبالقتل تنجو كل نفس من القتل. انظر: المحقق الكركي، **رسائل الكركي**، ج3، ص 19 ـ 129.

وكيف أن بعضهم غيروا رأيهم في الشاهات وعادوا أدراجهم، وامتزجت آراء هؤلاء الأخيرين حول طبيعة الحكم الصفوي، وغير ذلك. كما وجد بين الباحثين من تحدث عن مبالغة في عدد العلماء المهاجرين العرب، خصوصًا في نصف القرن الأول من حكم الصفويين، حيث لم يكن هناك الا القليل من العلماء العامليين بمعية المحقق الكركي، ورأى هؤلاء ان معظم علماء الشيعة العرب في المنطقة كانوا معارضين للتشيع الصفوي، وهم لم يعانوا كثيرًا من ضغط الحكم العثماني بحيث يجبرهم على الهجرة. واعتبر أحدهم الكركي استثناء فمعظم علماء الشيعة خارج الامبراطورية الصفوية عارضوا الكركي ورؤاه كما عارضوا ارتباطه بالحكومة الصفوية(1).

(ب) بناء مؤسسة دينية: اتخذ بناء مؤسسة دينية شيعية نسقًا يشابه إلى حدّ كبير البناء السنّي العثماني للمشيخة(2)، إن لم يكن بتأثير كبير منها، مع الأخذ في الاعتبار خلفية الصفويين الصوفية السنيّة وتأثيرها في بناء مؤسستهم الشيعية، فيما رأى آخرون بأن النظام الإداري للسلطنة الصفوية كان موروثًا من التيموريين والتاريين والسلالات التركمانية(3).

كان التداخل بين الفضاءين الديني والسياسي في الإدارات الحكومية

---

(1) Devin J. Stewart, Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran, Journak of Near Eastern Studies, Vol. 55, No. 2, (The University of Chicago, April, 1996), pp. 81-82

وهناك إشارة مهمة تفيد بأن هجرة العلماء من البحرين إلى ايران جاءت متأخرة ونقصد التدفق الكبير الذي جاء في القرن السابع عشر الميلادي في حين ان العامليين جاؤوا في اكثرهم خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي (المصدر، ص 86). وانظر ص 95 ـ 96 حول خلاف القطيفي مع الكركي، وكذلك العلماء الاخرين مع الكركي، بسبب قربه من الحكام الصفويين. حيث أفاد أحد الباحثين بأن القطيفي كان يمثل رأي الاكثرية من العلماء العرب خارج إيران الصفوية.

(2) حول تطور المؤسسة الدينية العثمانية، انظر فؤاد ابراهيم، الشيعة والدولة العثمانية، مجلة **الواحة**، العدد الرابع، شوال 1416، خصوصًا الصفحات 152 ـ 160.

(3) R. M. Savory, Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 27, No. 1. (1964), p. 117.

الصفوية واضحًا منذ البداية، ما جعل الفصل بينهما أمرًا صعبًا، حيث كانا بالفعل فضاءً واحدًا، إذ لا حدود حول تداخل الدين والدولة، بين المؤسسات الدينية والسياسية في تحديد الوظائف لكل منهما، وهذا تجد له نظيرًا إلى حد كبير في السلطنة العثمانية أيضًا. وكان كثير من رجالات الدولة الصفوية يتنقلون بين المنصب السياسي والاداري والديني والعسكري والمالي. لقد وجد قضاة تولوا مهام شبه عسكرية، وكان بعض رجال الدين قد تولوا، كما تولى مدنيون مناصب دينية مثلما هي الحال مع أمير غياث الدين محمد، وهو سيد، عيّن في عهد طهماسب في 922هـ/ 1516م، وكانت سلطته على كل الطبقات الدينية والسادة، وكان مسؤولًا عن إدارة الاوقاف؛ وكان مسمى الإدارات والمناصب وموقعيتها يختلف بين الفينة والأخرى[1].

وعمومًا فإن المؤسسة الدينية نشأت بإرادة السياسي، وكانت سلطته عليها كبيرة، ولم يكن رجال الدين مجرد أدوات بل كانوا مشاركين في إدارة الإمبراطورية، ويتنقلون من منصب إلى آخر. من ملامح المؤسسة الدينية التي بناها الصفويون:

1 ـ تعيين مشيخة للإسلام، على رأسها واحد من أكبر علماء الشيعة، لقب بـ (شيخ الإسلام)، فكان رأس الهرم وله صلاحيات واسعة، خصوصًا في مجال الفتيا.

---

(1) Ibid., pp. 114-115, 118, 124, 126.

حول تغير الأسماء والمناصب، انظر المصدر نفسه ص 114، فمثلًا كان منصب الوكيل رفيعًا حيث يمثل الشاه في سلطتيه الزمنية كـ بادیشاه padishah، أو سلطته الروحية كـ مرشد كامل murshid-i kamil، لذا اعتبر الوكيل اقوى رجل في التسلسل الاداري بعد الشاه. يليه في المرتبة أمير الامراء amir al-umara وهو بمثابة قائد الجيوش (القزلباش) التركمان القبليين الذين اسسوا ملك الصفويين، يليه في المرتبة الوزير، وهو رأس البيروقراطية، لكن منصب الوزير تضاءل فيما بعد ليصبح أشبه ما يكون بالمحافظ أو رئيس المحافظة أو المقاطعة. أما الصدر كمنصب فشق طريقه وجرد الوزير من سلطات كثيرة بينها سلطته على المؤسسة الدينية، ولان السلطة الدينية خاضعة في النهاية للسلطة السياسية صارت المؤسسة الدينية الشيعية خاضعة لسلطة الوكيل في النهاية. مهمة الصدر الاساسية كانت فرض التشيع في عموم الامبراطورية، وحين تم ذلك انحدرت سلطة الصدر بالرغم من انه نجح في التدخل في الشؤون السياسية بين الحين والاخر.

2 ـ تعيين رئيس للمؤسسة يسمى (صدر) على رأس التراتبية الدينية الشيعية من قبل الشاه نفسه، وهذا الـ (صدر) هو الذي يديرها من الناحية الفعليّة، وهو لم يكن يمثل مصالح المؤسسة الدينية عند الشاه الصفوي، بل كان أداة رقابية للدولة على تصرفات رجال الدين[1]. أي إنه في واقع الأمر كان يمثل مصالح الشاه والملكيّة، وهذا يكشف أن الشاه لم يترك أوراقه بيد العلماء المجتهدين، كما لم تكن طاعة الأخيرين له، كما مساعدته لهم (عمياء)[2].

3 ـ تعيين أئمة جمعة في كل مساجد إيران الكبيرة باسم الشاه، كما تمّ تعيين قضاة في تلك المدن، إضافة إلى استحداث منصب (بيش نماز) وهو منصب أقرب ما يكون إلى مساعد إمام الجمعة يقوم بدور ما قبيل الصلاة، وأيضًا تمّ استحداث منصب (الخطيب)، بحيث يعمل هؤلاء جميعًا تحت مظلّة السلطة الدينية الإقليمية التي تمّ تأسيسها في كل المدن الكبيرة للإمبراطورية من أجل الإشراف الديني والإداري[3].

---

(1) Halm, op.cit., p. 108

(2) كانت المناصب الإدارية في العهد الصفوي متغيرة على الدوام من حيث المكانة. حول الإدارة بداية العهد الصفوي ومسمياتها والتغييرات التي حدثت فيها بداية العهد الصفوي، وكيف أن الصفويين ورثوا نظام الإدارة في ممالكهم من التيموريين والتتار والسلالات التركمانية الحاكمة، يمكن مراجعة:
R. M. Savory, Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 27, No. 1. (1964), pp. 114-128.
كان هناك منصب الوكيل مثلًا، وهو يمثل الشاه في سلطتيه الدينية والزمنية، وقد اعتبر أقوى رجل في التسلسل الإداري بعد الشاه؛ ويليه في المرتبة أمير الأمراء، وهو بمثابة قائد الجيوش (القزلباش). يليه في المرتبة (الوزير) وهو رأس البيروقراطية وموظفي الدولة، ثم تضاءل وضعه ليصبح أشبه ما يكون بمحافظ أو رئيس مقاطعة. الصدر كمنصب شق طريقه وجرد الوزير من سلطاته الكثيرة وبينها سلطته على المؤسسة الدينية، التي أصبحت تحت هيمنة الوكيل. ومعلوم ان مهمة الصدر كانت فرض التشيع في عموم الامبراطورية، وحين تمّ ذلك، انحدرت تلك السلطة. المصدر أعلاه ص 114.

(3) Halm, op.cit., pp. 107-108
في بداية العهد الصفوي كانت هناك صعوبة في فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية. وفي كل المستويات والمناصب الرفيعة في الدولة =

4 ـ تنظيم الوقف الشيعي ورفده بشرعنة جباية الضرائب (الخراج) لتكون أحد أهم مصادره لاستخدامها في تأسيس المدارس الدينية، والمؤسسات الاجتماعية والخيرية والصحية، ومنها يتمّ الصرف على المقامات المقدسة التي شهدت هي الأخرى طفرة بالغة في ذلك العهد. وكانت للعلماء السيطرة على الخمس خصوصًا (سهم الإمام) فضلًا عن تبوئهم مناصب متعددة قضائية واستشارية وإدارية(1). وليس دقيقًا البتة القول بأن دورهم كان مجرد كونهم موظفي دولة(2)؛ فمما لا شك فيه أن العهد الصفوي منح رجال الدين سلطات ضخمة، وفي أحيان كثيرة كان رغمًا عن الشاهات الصفويين، وكان سيف رجال الدين المصلت على الشاهات هو (نيابة الإمام)؛ كما كان مصلتًا على ملوك القاجار وعلى شاهنشاهية رضا بهلوي وابنه، فيما بعد. فمع أن الصفويين دعموا الطبقة الدينية وجعلوها معتمدة عليهم، إلا أن سلطة رجال الدين كانت إلى حد كبير قد جاءت على حساب الشاهات ورغمًا عنهم، ويعود الفضل في توسع واستقلال سلطة العلماء النسبي، إلى المبادئ الإمامية التي جعلتهم نوابًا للإمام الغائب(3).

5 ـ تعيين وزير لـ (الشعائر الحسينية)، حيث كان واضحًا اهتمام الصفويين بالطقوس العاشورائية، التي كان العلماء أقلّ ميلًا إليها، وكانت رؤاهم الفقهية أقله بعضها ضد بعض، وإن لم يعلنوا ذلك على الملأ. كان اهتمام الصفويين بالطقوس وتعظيمها والإضافة عليها وترويجها فارط الوضوح، لا تعصّبًا للمذهب الجديد، بل من أجل: زيادة الفاصلة بين الإيرانيين والعثمانيين، لا على الصعيد المذهبي فحسب، بل على الصعيد

= كانت مختلطة، فكان الصدر كما القاضي يتوليان أحيانًا مهام شبه عسكرية؛ وبعض رجال الدين كانوا يتولون مناصب مالية. انظر:
R. M. Savory, Some Notes..., pp. 114-115, 118, 126.

(1) Halm, op.cit., p. 108

(2) Shahrough Akhavi, The Ideology and Prxis of Shi'ism in the Iranian Revolution, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 25, No. 2. (US, April, 1983), p. 205.

(3) Joseph Eliash, Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian Ulama, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, No. 1. (Feb., 1979), pp. 24-25.

القومي والسياسي والنفسي أيضًا. بمعنى آخر، ما كان الصفويون يحثّون الخطى باتجاهه هو: خلق هوية إيرانية على قاعدة التشيّع (لا اللغة). أي إن التشيّع أصبح المظلّة وأهم مكونات الهوية، التي يراد منها جعل إيران محصّنة ضد الغزو العسكري العثماني، فكانت بمثابة السدّ. وبخلق الهوية المتمذهبة، استعصت ايران على الابتلاع رغم هزيمة الصفويين في أكثر من معركة، فالمخزون العقدي والطقسي الآخذ بالنمو كان قادرًا على تعويض الضعف وإعادة البناء.

الطقوس الصفوية

في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي كان وجه التشيّع قد تغيّر في إيران ومنها إلى ما حولها من التجمعات الشيعية، خصوصًا في العراق، وإنْ بنسب متفاوتة. ويمكن رصد التغيّر في المظهر الذي تعزّز بالمزيد من المظاهر الطقوسية، مع أن شريعتي يقول بأن الجوهر (المفاهيم) هو الذي تغيّر بحدّة، ورسم صورة تقول بأن ذلك قد تمّ في اللحظة التي أصبح فيها الحاكم الصفوي مدافعًا عن التشيّع ويفتخر بأنه يعتبر نفسه (كلبًا) للحضرة الرضوية (بمشهد)، ويضع نعليه على رقبته قاصدًا ضريح الرضا مشيًا على الأقدام[1]؛ وفي اللحظة التي صار ذلك الحاكم يشيّد فيها مراقد الأئمة بأبهى صورة فيطلي القبب بالذهب والضرائح بالفضة والمآذن، ويكرم الزائرين.. وفي اللحظة التي أخذ المجتهد الشيعي يجالس الحاكم الصفوي ويشاركه في فراشه الوثير، ويعمل ضمن جهاز دولته.. حينها ـ كما يقول شريعتي: (بدأت هزيمة التشيّع... وتوقف عن الحركة، ليتحوّل إلى وجود اجتماعي غالب وحاكم وجامد راكد. وها هنا يتجسد بوضوح قانون تبدّل الحركة إلى نظام) وبالتالي: (أشهر التشيّع إفلاسه فجأة وهو في قمّة الانتصار)[2].

(1) في هذا اشارة إلى مشي الشاه عباس على قدميه من أصفهان إلى طوس حيث مرقد الرضا عليه السلام عام 1602، وكان قد سبق ذلك أن طلى قبة الرضا بالذهب عام 1598، وأوقف الكثير من الأملاك على المرقد. د. علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، لندن، 1991، ج1، ص 67 ـ 68.

(2) شريعتي، **التشيع العلوي**..، ص 64 ـ 66.

هذا القول غير دقيق البتة، فالفروق بين تشيّع ما قبل العهد الصفوي وما بعده ليست كبيرة من جهة المعتقد، ولكن الطقوسيات تضخّمت.

نعم يستطيع شريعتي الزعم بأن الصفوية (أكّدت) على التشيع التقليدي/ الشعبي[1]، وضخّت الأفكار الغيبية، وأبعدت الناس عن حاضرهم إلى التاريخ، ولفّتهم بالسواد والحزن دون الفعل، وأنها (زادت) من جرعة الغلو في الأئمة من جهة، كما يقول شريعتي.

وفي الاتجاه نفسه، يستطيع شريعتي ـ وقد فعل ـ اتهام الصفويّة بأنها عمّقت الخلاف الشيعي السنّي، مع ان العثمانيين لم يقصّروا في طائفيتهم وقتلهم لعشرات الألوف من الشيعة؛ وأنها ـ ولأول مرة في التاريخ ـ عمدت إلى (تطقيس) شتم الصحابة بصورة لم تكن مألوفة من قبل.. ولكن هذا لا يجعل الصفويّة (مبتدعة) بقدر ما هي (مبدعة!) في إثارة التراث الخلافي والسجالي بين المذاهب (يشبهها في الوقت الحاضر الوهابية)، فتشيّع ما قبل العهد الصفوي لم يكن تشيّع وحدة، كما هو ـ بالتأكيد ـ مذهب التسنّن العثماني. نعم، تشيّع علي، تشيّع النموذج كما رآه شريعتي، كان كذلك[2].

(1) حول التشيّع الشعبي والمعتقدات المرتبطة به، والصور التي يرسمها، يمكن مراجعة:

A. S. Tritton, Popular Shi'ism, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 13, No. 4. (1951), pp. 829-839.

(2) التشيّع الصفوي، حسب شريعتي، أقام جدارًا أسود من الحقد والضغينة وسوء الظن بالآخر والتهمة والافتراء والطعن واللعن والتحريف والتزييف والتفسيق والتكفير، ومثيله كان قائمًا في استانبول حيث كان يجري إنتاج تسنن تركي على قاعدة التسنن المحمدي ووسع الصفويون الهوّة بين الشيعة والسنة إلى أبعد الحدود الممكنة، وروجوا كل ما يؤدي إلى القطيعة مع الآخر، بل حولوا مواضيع الاتفاق إلى موارد الاختلاف لتشمل النبوة والتوحيد والمعاد، وليس الإمامة فحسب. كما حرصت الصفوية على تعطيل أو تبديل الكثير من الشعائر والسنن والطقوس الدينية واهمال العديد من المظاهر الإسلامية المشتركة بين المسلمين حتى في الحج. وصار مستساغًا في العهد الصفوي تناول الخلفاء بلغة سوقية والفاظ مبتذلة وافتراءات وأقاويل مقززة، تشغلهم عن ذم سلاطين الصفوية وانتقاد أعمالهم (المصدر نفسه، ص 38، 79). وظهرت حركة منادية بإبادة السنّة في ايران متوشحة بالتشيّع =

لم يعن تشييع إيران إضافة أرقام جامدة إلى عدد الشيعة، بل عنى أمرًا أكثر أهمية وحساسية، فقد كان للكثافة الشيعية الإيرانية دور مؤثر من زاويتين: أولًا، لأول مرّة في التاريخ، أصبح ثقل التشيّع الديمغرافي غير عربي، وهذا يعني أن المتشيّعين الجدد ـ وهذا أمرٌ طبيعي ـ وهم من ذوي الخلفيات الثقافية والحضارية المختلفة، لا بدّ وأن يعكسوا تلك الخلفيات على العقائد والمفاهيم الشيعية المتبناة. وثانيًا، إن التحام الإيرانيين بالتشيّع كان قويًّا حادًّا لصيقًا بالهوية (القومية الإيرانية) بل كان أحد أهم مكوّني تلك الهوية إضافة إلى التشيّع نفسه، الأمر الذي أعطاه نكهة مختلفة، خصوصًا وأن العلماء الإيرانيين، مدعومين بكثافتهم البشرية، كانوا فاعلين ـ تاريخيًا ـ في ميادين العلم والمعرفة كافة (كما يشهد بذلك التاريخ الإسلامي) وكذلك كانوا فاعلين في التنظير للتشيّع. ولذا صار من الطبيعي أن يكون غالبية رؤوس أو رؤساء المذهب من ذوي الخلفيات الإيرانية، ما أدى إلى تغيّر في مظهر التشيّع والى حدّ ما محتواه.

ما يهمنا في هذا البحث، ما له صلة بالطقوس في العهد الصفوي، فقد اعتاد بعض الكتاب والمؤرخين الإشارة إلى أن بعضًا أو كثيرًا من الطقوس الشيعية جاءت من الحقبة الصفوية، ونظرًا إلى حجم الإيرانيين السكاني والعلمي والموقع الحضاري الأعلى، كان بإمكانهم تغيير وجه التشيّع في المجال الطقسي، بحيث أضاف الإيرانيون وطوّروا منذ الحقبة الصفوية طقوسًا تعتمد على المخزون الصوري الكبير في الذاكرة والذائقة الإيرانية. لا غرابة ـ إذن ـ أن يكون المنتج الصوري الذي أُقحم في الطقوس إيرانيًا؛ والإيرانيون على كل حال هم أول من رسم الأئمة، وأوّل من أخرج أفلامًا عنهم، وأول من أظهر الأنبياء تمثيلًا مع وجوههم، وأوّل من مثّل الوقائع التاريخية كبعض فصول كربلاء، وجزء من سيرة علي عليه السلام،

= وولاية علي، في حين كان الفقهاء السنة لدى العثمانيين يفعلون الشيء نفسه بذريعة الدفاع عن سنة النبي، فمن يحظى بقتل رافضي له من الحسنات ما لا يعد ولا يحصى.. وبهذا تحول الحقد إلى رعايا البلدين وصار التنافس مثيرًا للسخرية بين طاقمي الحكم، وخيمت المهاترات بين السنة والشيعة بشكل يأنف الإنسان فضلًا عن الشيعي المعتقد بعلي وبإسلام علي منها (المصدر نفسه، ص 76 ـ 77).

وبعض القصص الديني كأصحاب الكهف، وقصة نبي الله يوسف، وقصة مريم، الأمر الذي قد يستنكفه شيعة آخرون، وفي ذلك دلالة على ما نشير إليه من دور الفن والتصوير في صنع المخيال الشعبي. شبيه ذلك وجد في تركيا بالنسبة إلى رسوم النبي والملائكة والصحابة وغيرهم من الشخصيات المقدسة، لكن ذلك الفن انقطع ولم يتطوّر بسبب تحوّل الدولة والثقافة في تركيا إلى العلمانية منذ سقوط الامبراطورية العثمانية.

عمد الصفويون إلى زيادة الجرعة الطقوسية إلى أقصاها، خصوصًا الطقوس العاشورائية. لم يكن هدف الطقوس في بداية العهد الصفوي تعبيرًا عن ذات مقموعة، مع أن الأقليّة الشيعية التي أصبحت الآن مناصرة للحكم الصفوي الجديد هي وحدها من (تلذّذ) بالتعبير عن معتقداته علنًا. أما أكثرية الشعب فسنية المعتقد، ولربما كان هدف الطقوس في البداية: المساهمة في تشييع الكتلة السنيّة العظمى، وتعميق الهوية الشيعية الوليدة، ولربما أُجبر البعض ـ بادئ الأمر ـ على حضور المناسبات الدينية والعاشورائية وممارسة الطقوس، وكذلك حضور صلوات الجمع، بغية تعزيز المعتقد الشيعي وغرسه فيهم.

في المراحل اللاحقة، وفيما كانت عمليّة التشييع قائمة، تطوّرت الطقوسية بشكل فارط الوضوح، ودلالته تعيين وزير للشعائر الحسينية، الذي قام بمهمة توسعة المشاركة الشعبية فيها من جهة، والأهم من جهة ثانية، تطوير ما هو قائم من طقوس وابتداع أخرى جديدة، ونسخ ثالثة من المسيحية في شرق أوروبا، والإتيان بها إلى إيران وتبيئتها ما أمكن. وقد أُدخلت تلك الطقوس واستبدعت ولمّا يستكمل تشييع إيران، الأمر الذي قد يشير إلى أنها كانت ـ أقله لفترة من الزمن ـ أداة في التشييع.

والطقوسية الصفوية سارت وفق نسقين يكمل أحدهما الآخر:

الأول ـ إضافة إلى ابتداع طقوس جديدة، فإن تلك الطقوس اعتبرت بمثابة مناسبات وطنية/ دينية، يشارك فيها الجمهور كما المسؤولون في الدولة من أقصاها إلى أدناها.

الثاني ـ تعمير العتبات المقدسة وتوسعتها وزخرفتها وطلاء قببها بالذهب.

في موضوع ابتداع الطقوس، يرى شريعتي ـ بشكل مغالٍ ـ أن

الصفوية والمسيحية تضامنتا (لمواجهة الإمبراطورية الإسلامية العظمى/ العثمانية)[1]، وأن الصفويين سعوا لتغطية ذلك التحالف عبر (تقريب التشيّع من المسيحيّة) من خلال إقحام العنصر المسيحي في الطقس الشيعي العاشورائي المستحدث (التشابيه) أي التمثيل لواقعة كربلاء، حيث يقتحم كرواتي ببذلته الأنيقة المشهد التمثيلي ويهاجم معسكر يزيد وأنصاره ويواسي الحاضرين[2]. ربما فات شريعتي أن هذا المشهد بالذات مستوحى من الرواية التاريخية التي تفيد بحضور موفد مسيحي عند يزيد وقت وصول رأس الحسين، وكان له رأي معترض فيما رأى، وقد عبر عنه، ما أدى إلى قتله. ويرى شريعتي أن أوّل تماس مباشر مع الدول المسيحية جرى في القرن السادس عشر الميلادي، عبر وزير الشعائر الحسينية الذي سافر إلى أوروبا الشرقية واستورد من دولها طقوسًا صارت جزءًا من الطقوس الشيعية، حيث قام الوزير بتحقيق حول الطقوس المسيحية، وأساليب إحياء ذكرى شهداء المسيحية، وأشكال الديكورات، ومن ثمّ (اقتبس تلك المراسيم والطقوس وجاء بها إلى إيران، حيث استعان ببعض الملالي لإجراء بعض التعديلات عليها لكي تصبح صالحة لاستخدامها في المناسبات الشيعية، وبما ينسجم مع الأعراف والتقاليد الوطنية والمذهبية في إيران، ما أدّى إلى ظهور موجة جديدة من الطقوس والمراسم المذهبية لم يعهد لها سابقة في الفلولكلور الشعبي الإيراني ولا في الشعائر الدينية، ومن بين تلك المراسيم: النعش الرمزي، والضرب بالزنجيل، والأقفال، والتطبير، واستخدام الآلات الموسيقية، وأطوار جديدة في قراءة المجالس الحسينية جماعة وفرادى، وهي مظاهر مستوردة من المسيحية، بحيث [صار] بوسع كل إنسان مطلع

(1) موقف شريعتي من الدولة العثمانية واضح قبالة الصفويين، فهو يرى أن النظام العثماني رغم فساده واستبداده وطائفيته، إلا أنه وقف سدًا منيعًا بوجه الغزو الاستعماري الغربي، وكان يجب الوقوف معه لطرد الأجانب الغربيين.. كما رأى أن موقف بعض الكتاب الشيعة من الدولة العثمانية غير منصف سياسيًا واجتماعيًا وأنهم (رددوا التهم نفسها التي ألصقها الغرب بالدولة العثمانية بدوافع مغرضة في الغالب، أو ناجمة عن تعصب وحقد) (شريعتي، **التشيع العلوي**...، ص68 ـ 69).

(2) شريعتي، **التشيع العلوي**...، ص 206.

على تلك المراسيم، أن يشخّص أن هذه ليست سوى نسخة من تلك)[1].

يشير شريعتي أيضًا إلى أن الصفويين استوحوا من مراسم العزاء المسيحي، وتمثيل حياة شهداء الحركة المسيحية الأوائل، وطرائق قتلهم بمن فيهم المسيح، وألوان العذاب التي لاقاها هو وأمّه (Passion Plays)، الأدوات والطريقة لينسجوا على منوالها لتصبح جزءًا من الهويّة الشيعيّة في تجسيد مصائب وآلام أهل البيت والزهراء[2]. والمدهش أن الباحثين الغربيين استخدموا التعبير نفسه Passion Plays ليطلقوه على التمثيليات الشيعية (تعزية/ بالتعبير الإيراني، والتشابيه/ بالتعبير العراقي) وكانت تمثيليات المسيحيين تلك قائمة في أكثر من بلد أوروبي.

«أما النوائح التي تؤدى بشكل جماعي، فهي تجسيد دقيق لمراسيم مشابهة تؤدى في الكنائس ويطلق عليها (كر)، كما أن الستائر ذات اللون الأسود التي توشح بها أبواب وأعمدة المساجد والتكايا والحسينيات، وغالبًا ما تطرز بأشعار جودي ومحتشم الكاشاني، هي مرآة عاكسة بالضبط لستائر الكنيسة، مضافًا إلى مراسيم التمثيل لوقائع وشخصيات كربلاء وغيرها، حيث تحاكي مظاهر مماثلة تقام في الكنائس أيضًا، وكذلك عملية تصوير الأشخاص على رغم كراهة ذلك في مذهبنا، حتى هالة النور التي توضع على رأس صور الأئمة وأهل البيت، هي مظهر مقتبس أيضًا، وربما امتدّت جذوره إلى طقوس موروثة من قصص أيزد ويزدان وغيرها من المعتقدات الزرادشتية في إيران القديمة»[3].

ومن مقتبسات الصفويّة من المسيحية ما أخذ بصورة حرفية مثل (الجريدة) التي تشبه الصليب، وهو بعينه ما كان يستخدم في جوقات العزاء المسيحية، وهذا التقليد ليس في الشكل فقط، بل حتى في الإسم، فقد كان يعني تاريخيًا الصليب (الجريدة = الصليب). ولأن المساجد ليست مناسبة للقيام بمثل هذه الأعمال، فقد طوّر الصفويون (التكايا) لاستخدامها

---

(1) شريعتي، **التشيع العلوي...**، ص 208.

(2) المصدر السابق، ص 208 ـ 209.

(3) المصدر السابق، ص 211.

لهذا الغرض، ولتسويق هذه الأمور الغريبة على الدين والمذهب كما يقول شريعتي[1].

تضمّنت كتب الرحالة والزوار الأجانب توصيفات دقيقة للطقوس العاشورائية، وكيفية أدائها في عدّة مدن إيرانية في العهد الصفوي، كان من أقدم تلك التوصيفات قد تمّ بعد نحو 140 عامًا على قيام الدولة الصفوية. فهناك زائر تركي شهد عام 1640م مئات المعزين الذين يضربون رؤوسهم وأجسادهم بالسيوف والسكاكين (التطبير) حتى تصبح حقلًا معشوشبًا بالخضرة أحمر قانيًا. ولاحظ الزائر استخدام الأطفال في (التمثيل/ التشابيه) كمسبيين أو قتلى، كما حدث لأطفال الحسين وأنصاره في كربلاء[2].

سبق هذا الزائر رحالة غربي اسمه آدم اولياريوس، كان حضر احتفالًا بعاشوراء في مدينة أردبيل عام 1637، فوصف مشهد المدينة بأنها كانت كلّها في حركة دائبة، وأن الجمهور كان يحمل أعلامًا ضخمة يعلوها ديكور على شكل ثعابين، وأن الجمهور كان يصرخ (يا حسين، يا حسين). وأن المعزّين لبسوا الأكفان في اليوم العاشر من المحرم؛ كما أشار إلى استخدام فرس يشبه فرس العباس في التمثيل، وأن عددًا من الرجال طلوا أنفسهم تمامًا بالطلاء الأسود، وبعضهم اكتفى بتلطيخ وجهه بالسواد، فيما عمد قسم آخر إلى استخدام الطلاء الأحمر دلالة على الدم الحسيني المراق، فيما اكتفى بقية السكان بلبس السواد. لاحظ آدم أيضًا أن هناك مجموعتين رجمت كل منهما الأخرى بالحجارة[3]، ربما في إشارة تذكيرية إلى رمي الحسين بحجر شجّ جبينه، كما تقول بعض كتب المقاتل، وهذه العادة لا أثر لها واضحًا اليوم، والأقرب أنها لم تخرج من إيران.

وفي عام 1667 شهد رحالة فرنسي Jean-Baptiste Tavernier عاشوراء في مقر عاصمة الشاه الصفوي وبحضوره في أصفهان، ما يدلّ على التبنّي الرسمي لتلك الطقوس وتشجيعها، وجعلها جزءًا من النسيج الثقافي الإيراني والهوية القومية الإيرانية. تحدث الرحالة عن الاستعدادات

---

(1) شريعتي، **التشيع العلوي**...، ص 211 ـ 212.

(2) Halm, op.cit., pp. 45-46.

(3) Halm, op.cit., pp. 47-49.

للاحتفال في المدينة قبل عاشوراء، وكيف أن المتحمسين يصبغون أجسادهم ـ وليس وجوههم فحسب ـ بالسواد قبل أن يبدأ المحرم. وتطرّق إلى حمل (النعوش/ التوابيت) التي يطاف بها في المدينة في إشارة إلى حمل أجساد شهداء كربلاء وفي مقدمهم الحسين وأهله والذين لم يلقوا الاحترام في دفنهم، موفرًا أوصافًا مستفيضة لتلك النعوش، وكيفية تزيينها بالذهب والفضة، وتطويقها بالزهور. كما تطرّق إلى استخدام (الأحصنة) في التمثيل، والى تنظيم مجموعات كعسكريين يحملون الأقواس والسهام وأدوات الحرب القديمة. لاحظ أيضًا مجموعات قذف الحجارة، واستخدام الأطفال في التمثيل، إما كأموات، وإما كعطشى يبكون بحرقة، وإما كأسرى. بل إنه أشار إلى استخدام (فيلة) لتفريق مشاجرة بين ممارسي الطقس العاشورائي آنئذ![1]

أما الرحالة وليام فرانكلين الذي شهد عاشوراء عام 1786 ـ 1787م، فلاحظ أن (ملاّ) قرأ ما يسميه الإيرانيون بـ (الوقعة/ أي المقتل) كما شهد تمثيل عرس القاسم بن الحسن ومصرعه في كربلاء، وتحدّث عن أسطورة منتشرة بين المحبين لذكرى عاشوراء تقول بأن حمامة نقلت خبر قتل الحسين إلى أهل المدينة المنورة، حين غمست جناحها في دمائه كتأكيد على مصرعه (يبدو أن هذه القصة لم تصمد وأسقطت من التاريخ، ولكنها ظهرت في العراق من جديد). شاهد أيضًا فرسي العباس والحسين، وقد طليتا باللون الأحمر، وألصقت بجسديهما سهام وكأنها أصابتهما. وأضاف من خلال الملاحظة، بأن الإيرانيين متعصبون دينيًا حتى الثمالة، وأنه لم يشهد أحدًا مثلهم يحتقر الموت[2].

ما أُشير إليه أعلاه يوضح أن العهد الصفوي شهد تطويرًا للطقوس، مثلما هو واضح بالنسبة إلى تمثيل واقعة كربلاء، التي كانت جذورها واضحة في العهد البويهي بين الشيعة والسنّة كما أوضحنا في الصفحات السابقة. وكذلك استخدام الطلاء الأسود، فقد شهدناه عند التوابين الذين صبغوا وجوههم تعبيرًا عن العار الذي لحقهم، ثم لاحظناه عند البويهيين في طلاء

---

(1) Halm, op.cit., pp. 50-52

(2) Halm, op.cit., pp. 53-56

الخيم ولبس السواد، وحين جاء الصفويون توسعوا فيه فصار الطلاء لكل الجسم، واستخدم الطلاء الأحمر أيضًا إلى جانبه في رمزية واضحة إلى الدم. لكن المبتدعات التي ذكرها شريعتي واضحة أيضًا وكثيرة، من قبيل النعوش والرجم بالحجارة وما أشبه. أما استخدام شخصية مسيحية أو اللباس الإفرنجي في العروض التمثيلية الكربلائية، فلها جذر في كتب المقاتل التي تحكي قصة وجود ممثل للروم كان حاضرًا حين قدم إلى دمشق برأس الحسين والسبايا، وقد اعترض على ما فعله يزيد. هذه هي الخلفية التاريخية، ولم يكن الحضور المسيحي، أو الرجل الكرواتي، دلالة بالضرورة على تأثير المسيحية وعروضها على تمثيل واقعة كربلاء، أو دلالة على التواطؤ الصفوي المسيحي ضدّ العثمانيين.

وسلط الباحث إسحاق نقاش الضوء على دور الصفويين في صنع الطقوس وابتداعها، ولكنه أيضًا لم يكن دقيقًا بشأن طقس الشبيه الذي يرى أنه صناعة صفوية، وربما بتأثير من المسيحية؛ ويقول بأن القرن العاشر جاء بطقوس جديدة إلا أنه لا يوجد دليل على أن طقس الشبيه قد ظهر حينئذ. نعم بعد أن اصبح التشيع مذهب الدولة الصفوية، يستطيع المرء أن يلاحظ تطور طقس محدد على نحو كرنفال مسرحي يمثل وقعة كربلاء[1]. هذا غير دقيق، فجذر التمثيل الديني/ الشبيه كان موجودًا في العهد البويهي في القرن العاشر الميلادي، ولكن الذي أوضح معالمه وطوّره بشكل كبير هم الصفويون من دون شك.

وبحسب النقّاش فإن الصفويين شجعوا شعائر الحزن في عاشوراء، وقدموا المساعدات في سبيل ذلك. ولاحقًا حازت مناسبات الحداد في ذكرى الامام الحسين عليه السلام مكانة في المؤسسات الوطنية لايران الصفوية. تطورت المشاركات في محرم لتصبح جزءًا رئيسيًا من ثقافة الإيرانيين، والادب الفارسي اصبح متمحورًا حول الشهداء الشيعة والقديسين؛ كما تضمن طقس التشابيه بعض مظاهر من الممارسات في الثقافة الإيرانية القديمة، مثل رفع الاعلام، واستخدام الأحصنة في مواكب دفن الموتى[2].

(1) Yitzhak Nakash, **An Attempt to Trace..**, p. 169-170

(2) Ibid., p. 170.

وفي خلال تتبعه لطقوس عاشوراء خصوصًا التشابيه، يعتقد نقاش بأن انتشار الشبيه في ايران في القرن السابع عشر الميلادي جاء بسبب محمد باقر المجلسي، الذي أراد أن يعطي الشبيه صورة موحدة مقابل أشكال جديدة بدأت تظهر في ايران في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر (لاحظ ان المجلسي كان بمثابة رئيس الوزراء أو كان كذلك فعلًا). وحين سقطت الدولة الصفوية كان الايرانيون بحاجة إلى حكايات صوفية تبقيهم ثابتين في مواجهة الغزو السنّي الأفغاني الذي سيطر على ايران. وهذا يشرح لماذا تطورت التشابيه في القرن الثامن عشر إلى دراما مكتملة النمو. حيث اتخذت التشابيه/ التعزية طابعًا مسرحيًا يمثل على الخشبة، وقد تطورت النصوص المسرحية لتتواءم مع ذلك التطور. وهكذا وصلت التعزية/ المسرحيات/ التشابيه إلى قمتها في العهد القاجاري بين عامي 1794 ـ 1925، وتوقفت بعد تأسيس المسرح الوطني الايراني[1].

ولاحظ نقاش اهتمام الغربيين بالمسرحيات الدينية/ التشابيه/ التعزية، كان كبيرًا إلى حد أن السفير الإيطالي في ايران Enrico Cerulli وبين عامي 1950 ـ 1955 جمع ما لا يقل عن 1055 مخطوطة لنصوص التعزية وضعت وخزنت في مكتبة الفاتيكان[2]؛ كما أشار إلى البعد السياسي الرسمي من دعم التمثيليات الدينية، حيث بلغت الاضافات الادبية والفنية على التعزية قمتها في عهد ناصر الدين شاه (1848 ـ 1896) ولكنها بقيت تدور حول كربلاء وأبطال كربلاء. في تلك الفترة اصبحت التعزية مناسبة وطنية، وشرعنها المجتهدون مع وضع بعض الحدود، مثل الميرزا أبي القاسم القمي (ت 1816) والشيخ زين العابدين المازندراني الحائري (ت 1891). في تلك الفترة، كانت الوفود الاوروبية تدعى لحضور المسرحيات؛ وبنيت تكية ضخمة (مسرح) في طهران باسم تكية دولت، لتتحمل عدد المشاهدين. كان الشاه ناصر الدين يحضر المسرحيات بنفسه، ويوزع الهبات. هناك سببان لتشجيع الشاه للمسرحيات اضافة إلى كونه يستمتع بها، وهي: رغبته في تعزيز الروحية الايرانية الاصيلة؛ والثاني

---

(1) Ibid., p. 171.

(2) Ibid., p. 173.

محاولة للمزيد من السيطرة على الدين عبر مساهمة الدولة في رعاية الطقوس، وبالتالي إضعاف سلطة رجال الدين[1].

أما في موضوع تعمير العتبات المقدّسة الشيعية فقد بدأ بالبويهيين، وجاءت الطفرة الثانية على يد الصفويين.

اهتم الصفويون مبكرًا ـ ربما بسبب خلفيتهم الصوفيّة ـ بالعتبات المقدسة في مشهد والنجف وكربلاء، وقاموا بحركة غاية في النشاط من أجل إنشاء العديد من المراقد على قبور الأولياء والسلالة النبوية، مع توفير نصوص (الزيارات) وتشجيع الشيعة لزيارتها. وكان ملوك الصفوية يقومون بأنفسهم بزيارة العتبات المقدّسة، في تظاهرات احتفالية، مشيًا على الأقدام حينًا، وحفاةً حينًا آخر، مع ما يصاحبهم من بذل الهبات ومشاريع تطوير وإعمار لتلك العتبات.

كان من البديهي أن يهتم الصفويون، ومن بعدهم السلالة القاجارية، أول ما اهتموا بمشهد الإمام الرضا في طوس (مشهد) ومقام أخته فاطمة (المعصومة) في قم، ومقام السيد عبدالعظيم الحسني في ري، جنوب طهران. فهذه المقامات الثلاثة حظيت بتوسعات ضخمة، وتعميرات هيكلية هائلة، وعناية وتنظيم بالغين. أيضًا حظيت قبور أبناء الأئمة وسلالة أهل البيت (إمام زادة) بالاهتمام الكبير، فانتشرت المزارات، وتصاعدت إلى جانبها الحالة الطقوسية من خلال الزيارات والنذورات نظرًا إلى كونها مركزًا للتجمعات وقت المناسبات الدينية؛ أي إنها أصبحت مراكز ممارسة للطقوس، كما أن بعضها أصبح مركزًا للتعليم الديني. وقد كانت البيئة الإيرانية قادرة على هضم هذا اللون من الاهتمام بالمراقد، سواء كان بالنسبة للشيعة أو السنّة؛ فعلى مدى التاريخ، لقيت قبور أبناء الأئمة اهتمامًا من الإيرانيين قبل وبعد تشيّعهم، كما من مسلمين آخرين في شتى أصقاع الأرض، على النحو الذي نراه اليوم في مصر والباكستان وأفغانستان وأندونيسيا وغيرها.

هناك كثرة من المراقد التي شيّد معظمها في العهد الصفوي، وهي بالمئات، الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن حقيقة أصحاب المراقد من

(1) Ibid., p. 172.

المتوفين أو المستشهدين، وما إذا كان البعض منها مفتعلًا، خصوصًا تلك التي شيّدت على أساس حادثة تاريخية ـ قد تكون مختلقة ـ تتصل بسبب، بإمام أو أحد من ذريته. ما يدفعنا للتساؤل هو أنه من الثابت لدى الشيعة أن هناك مراقد لا أساس تاريخيًا لها، سواء في العراق أو إيران أو حتى جميع البلدان الإسلامية، فإنك تجد مقامًا لشخصية مشهورة في حين أن ذلك مجرد اختراع من أحدٍ ما. من أوضح الأمثلة في إيران، مقام القاسم بن الحسن في تجريش شمال طهران. وفي العراق هناك الكثير. مثال ذلك مقام أم البنين فاطمة بنت حزام بن خالد الكلابية، زوجة علي عليه السلام، وأم العباس وعبدالله وجعفر وعثمان الذين استشهدوا جميعًا في كربلاء، حيث يوجد مقام لها في كربلاء لا أساس له من الصحة؛ وكذلك مرقد أم كلثوم بنت الإمام علي، التي شهدت كربلاء وأمضت بقية حياتها في المدينة ودفنت فيها (البقيع على الأرجح).. لكن هناك مرقد لها في العراق؛ وهناك شك في مرقد أولاد مسلم بن عقيل في مدينة المسيّب؛ وينسحب ذلك على مقام مختلق لاسم مختلق هو: بكر بن علي بن أبي طالب في نواحي الحلّة[1]. وكان الوردي قد تحدث عن استيلاد الأماكن المقدسة وكثرة القبب والمقامات المزعومة مثل مراقد بنات الحسن اللاتي دفنّ على الأرجح في المدينة المنورة؛ واضاف الوردي بأن أهل الريف بحاجة إلى قبور مقدسة لكي يلجأوا اليها في شفاء أمراضهم وحل مشاكلهم، ما جعل البعض يصطنع المقامات من اجل الاسترزاق. وقد ذكر الوردي عددًا غير قليل من تلك المقامات والقصص وراءها، من بينها قبر قيل إنه لحفيد الإمام الصادق اسمه صكبان قرب مدينة الهندية، مع ان صكبان كلمة أعجمية وتعني حارس الكلب، وكان يطلق على نوع من الجند العثماني. كما ضرب أمثلة أخرى مشابهة من مصرالسنيّة[2].

وبسبب تسليط الضوء في العهد الصفوي على العلاقة بين التشيّع والهوية الإيرانية، من خلال الربط بين الحسين وابنة يزدجرد، الحاكم

---

(1) للإمام علي ولد اسمه أبو بكر. محمد صادق الكرباسي، **تاريخ المراقد**، ج 1، ط1، (لندن، 1998)، ص171. 173، 187 ـ 190.

(2) علي الوردي، **دراسة في طبيعة..**، ص 248 ـ 249.

الساساني، حيث التأكيد على زواجه بها وأنها أم الإمام علي بن الحسين (زين العابدين)[1]. تلك القصّة أولدت في النهاية مقامين لها، أحدهما في ري للشيعة، والثاني خاص بمن تبقى من الزرادشتيين في مدينة يزد.

الباحثة ماري بويس، تتبعت الموضوع[2]، وأوضحت ان الزرادشتيين في يزد صنعوا من ابنة يزدجرد اسطورة ومقامًا للخاتون (بانو بارس) ومقطوعة نص زيارة ايضًا!، وتتبعت المقام في التاريخ، ثم جاءت إلى التراث الشيعي والاحاديث، فوجدت أن الأسطورة لدى الشيعة تحولت إلى مزار في ري في عهد الصفويين حيث ابتنيت قبة لها، وقد كتب على قبرها: (هذه المقبرة لأم المؤمنين وخير الخواتين ستي شهربانويه قدس الله سرها). وحين جاء القاجاريون قاموا بوضع اضافات على الضريح!. زيارة المقام المطبوعة تسميها شهربانو ابنة يزدجرد، كما تسميها شاه جهان. واحتملت الباحثة ان يكون المقام يعود إلى تاريخ سحيق لامرأة كانت تعبد، وأن ربط المقام بابنة يزدجرد قد تم بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين. وترى الباحثة ان الأسطورة كانت مفيدة لانها ربطت بين المعتقد الجديد الذي اعتنقه الايرانيون (الإسلام بنسخته الشيعية) وبين وطنيتهم القديمة[3].

لاحظت الباحثة أيضًا، فروقًا في طبيعة الزيارة بين المسلمين

---

(1) اختلف المؤرخون حول أم الإمام زين العابدين فمن قائل إنها أم ولد، جارية، تم استرقاقها بعد هزيمة ابيها يزدجرد، وقيل انه تم استرقاقها بعد فتح خراسان في عهد عثمان. وقيل إنها من السند. قيل ان اسمها شهربانو، وقيل جهانشاه، وقيل سلافة، وقيل غزالة، وقيل شاهناز. وقضية زواجها بالحسين تجعلها اشبه ما يكون بأسطورة. ومع ان تاريخ الحسين لا يذكرها في كربلاء ولا بعده. قيل إنها ماتت اثناء ولادة الامام زين العابدين ودفنت في البقيع إلى جانب قبر الامام الحسن ﷺ، وقيل ان الحسين ﷺ هرّبها على جواد له فعادت إلى موطنها، ووصلت إلى ري، فانشق لها جبل وصارت قديسة كما تقول الاسطورة، وقيل إنها تزوجت بعد استشهاد الإمام الحسين، واختلف في اسم من تزوجها، وغير ذلك مما ذكره المؤرخون.

(2) Mary Boyce, Bibi Shahrbanu and the Lady of Pars, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 30, No. 1. (1967), pp. 30-44.

(3) Ibid., p. 38.

والزرادشتيين لمرقدي الخاتونة ابنة يزدجرد، فالشيعة المسلمون يذهبون نساء ورجالًا وهم حزانى كما هي عادتهم في جميع المراقد، معتبرين التمظهر بالحزن تقربًا إلى الله؛ في حين ان الزرادشتيين يعتبرون الحزن من صنع الشيطان، وان الدموع لا تخدم سوى زيادة قوته، ولذا عمدوا إلى الفرح والابتهاج والغناء في زيارتهم للمرقد[1]!

إننا إذ نفهم دوافع الصفويين للاهتمام بالضرائح وعمارتها وزيادة الطقوسية حولها، فإن الشيعة العرب بالذات يتساءلون عن عدد السادة العلويين الكثر الذين جرى تطقيس قبورهم في إيران. من هم؟ ولماذا جاؤوا إلى إيران بالذات، ومتى جرى الاهتمام بقبورهم، وما هو المنجز الذي قدّموه فاستحقوا التكريم والتقديس والاهتمام من عامة الناس، غير موضوع اتصالهم بالنسب الشريف؟ أسئلة تحتاج إلى أبحاث معمقة وطويلة الأمد.

الثابت من خلال البحث، أن إيران شهدت موجات من هجرة العلويين، فرارًا من البطش الأموي، خصوصًا في عهد الحجاج، نظرًا إلى رخاء فارس الاقتصادي، وبعدها عن مركز الخلافة المتشدد، وأيضًا لوجود أرضية للثورة في بعض المقاطعات الطرفيّة. يشار هنا إلى هجرة الشهيد يحيى بن الشهيد زيد بن علي إليها قبل أن يقتل ويصلب؛ وكذلك هجرة عدد من العلويين بعيد ثورة محمد بن عبدالله وأخيه إبراهيم، خشية بطش المنصور. وأيضًا هناك هجرة يحيى بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بعد وقعة فخ التي شارك فيها؛ والهجرة التي رافقت مجيء الإمام الرضا عليه السلام إلى طوس ليتسلّم منصب ولاية عهد المأمون، حيث رافقه عدد كبير من العلويين من أخوته (قيل أن عددهم 21 أخًا) غير أبناء عمومته الذين سكنوا الري، ثم التحقت بالإمام الرضا أخته فاطمة/ المعصومة فماتت في الطريق ودفنت في قم. وقد أُشير إلى أنه بعد وفاة الرضا عليه السلام، التجأ كثير من العلويين إلى جبال الديلم وطبرستان واستشهد بعضهم هناك، ولهم مراقد مشهورة ومعروفة في تلك المناطق[2].

---

(1) Ibid., p. 44.

(2) رسول جعفريان، مصدر سابق.

ويشار دائمًا إلى أن العلويين هم من نشروا التشيّع بأنواعه في ايران، ولذا وجدت قبور هؤلاء ومزاراتهم في تلك البلدات الشيعية كما في (تفرش).. بحيث عدّ باحثون وجود مقامات وقبور العلويين في البلدات أدلّة مفيدة على دراسة مدى وتاريخ انتشار التشيع في إيران في القرون الهجرية الأولى، مثلما هي الحال مع قبر حمزة بن موسى بن جعفر في مدينة ري، التي ضمّت قبور عدد غير قليل من العلويين، وقبر السيد عبدالعظيم الحسني، وأبي عبدالله الأبيض. وفي كاشان، هناك مرقد علي بن الإمام الباقر، وفي آوه مرقدا الفضل وسليمان ابنا الإمام الكاظم، وفي أوجان مرقد عبدالله بن موسى، وفي سرخس اشتهرت مقبرة محمد بن جعفر الصادق، وفي قزوين السنيّة كان هنالك قبر الحسين ابن الإمام الرضا، الذي كان يحظى باحترام السنة والشيعة في المدينة.

وحسب مؤلف في القرن الخامس الهجري، فإن عدد رموز العلويين في المدن الفارسية بلغ نحو 398 شخصًا. وأشار مؤرخ من القرن الرابع الهجري إلى أن في قم وحدها نحو عشرين علويًا دفنوا بالقرب من مرقد فاطمة بنت الإمام الكاظم، وذلك حتى سنة 385هـ، فضلًا عن عدد آخر منهم دفنوا في أنحاء أخرى من المدينة. وكان قبر فاطمة (المعصومة) مهوى أفئدة الزائرين سنّة وشيعة، وكان قبرها يزار من قبل ملوك وأمراء الحنفيّة والشافعيّة، كما ينقل عن الرازي[1].

والحقيقة فإن التقديس شمل أفرادًا آخرين ليسوا من العلويين، كالعلماء، والشخصيات البارزة، بل شخصيات طائفية ومفتعلة[2] بحيث

---

(1) المصدر السابق.

(2) كالمقام المنسوب إلى بابا شجاع الدين (أبو لؤلؤة) قاتل عمر، الذي يوجد في كاشان، والذي يرجح أن الصفويين هم الذين افتعلوه وطوّروه! كإحدى علامات نهجهم الطائفي. مع أن التاريخ يتحدث عن أربعة قتلوا الخليفة، وأنهم قتلوا في حينهم في المدينة. ولا يوجد أي دليل أن هذا قبر أبي لؤلؤة. وتطقيسه يجعله بمثابة (مسجد ضرار) بل أسوأ من ذلك. وحسنًا أن عمدت السلطات الإيرانية إلى إغلاقه عام 2007م. والحقيقة فإن الغالبية الساحقة من الشيعة لا يعلمون بمقام كهذا!، وأول مرّة سمعتُ فيها عنه كان عام 1993م، من أحد السياح الذين طافوا على المقامات في عدد من المدن الإيرانية والعراقية.

جرى تقديسهم، إلى الحدّ الذي يصعب معه متابعة التطورات في هذا المجال. لقد صار تحويل القبور والمساجد إلى مزارات أمرًا سهلًا في فترات لاحقة من العهد الصفوي وبعده[1]، وفي كثير منه كان يقوم به الناس أنفسهم بدون دوافع سلطويّة، بل بدوافع دينيّة، أو لربما كان بعضها بدوافع ارتزاق. لكن بقيت هناك إشارات إلى أن بعضها جاء بدوافع سياسية.

بالطبع فإن أهم العتبات المقدّسة الشيعيّة تقع في العراق، كما في المدينة المنورة التي دمّر فيها الوهابيون ضرائح الشيعة والسنّة المقامة على قبور كبار الصحابة وأئمة أهل البيت منذ مطلع 1926م.

وحين احتلّ الشاه إسماعيل الصفوي العراق عام 914هـ، اعتدى على المقامات المقدّسة للسنّة في بغداد، فدمّر مقام أبي حنيفة، ومقام عبدالقادر الجيلاني ومدرسته ورباطه، في عمليّة سياسيّة ثأريّة لا علاقة لها بدين أو مذهب، ومثله ما فعله قبل وبعد ذلك العثمانيون لبعض مقامات الشيعة في العراق وغيره.

في اليوم التالي لاستيلائه على بغداد، توجه الشاه إسماعيل إلى كربلاء وزار الحسين عليه السلام وبات ليلته معتكفًا عند قبره، وأمر بصنع الصندوق المذهب للقبر، وعلّق بالحضرة 12 قنديلًا من الذهب، وفرشها بأنواع السجّاد الثمين. ثم زار إسماعيل النجف حيث قبر الإمام علي عليه السلام، فزار مشهده، وفعل الأمر نفسه حيث قدّم القناديل من الذهب والفضة، والمفروشات الثمينة، وأمر بصنع صندوق مذهّب للضريح، ومثيله للكاظمية وسامراء، كما أمر بحفر قناة نهرية لخدمة النجف سمي (نهر الشاه). وفي الكاظمية شرع في الوقت نفسه بعمارة مقام الكاظميين وتوسيع الروضة، كما قام بتبليط الأروقة بالرخام، وزيّن المقام وأطرافه الخارجية بالكاشاني الموشّاة بالآيات القرآنية والكتابات التاريخية، كما أمر بأن تكون المآذن أربعًا بعد أن كانت اثنتين، وبتشييد مسجد كبير في

(1) على سبيل المثال فإن الشيخ المجلسي حين مات عام 1700م، دفن في مسجد أصفهان، وصار قبره مزارًا ومقامًا.

الجهة الشمالية متصل به يعرف بالجامع الصفوي. وأخيرًا أمر الشاه إسماعيل بحفر النهر القريب منه، ووقف ريعه على خدام المشهدين: العلوي في النجف والحسيني في كربلاء.

وجرت سيرة الحكام الصفويين والقاجاريين على الإهتمام بتلك العتبات المقدسة بالرغم من وجود الحكم العثماني فيها في بعض الحقب، بل إن بعض ولاة العثمانيين في العراق اهتموا، بعد هدوء الثائرة الطائفية الحادّة، بتعمير بعض المراقد الشيعية. لقد قام الشاه طهماسب ابن الشاه اسماعيل، بترميم المشهد في كربلاء وإصلاحه، وتوسيع الصحن، وتجديد المنارة المعروفة بمنارة العبد. كما قام بحفر قناة نهرية في النجف سميت (نهر الطهماسبية) وذلك لمعالجة مشكلة المياه لدى السكان. أما الشاه عباس، فقد بنى الحضرة العلوية في النجف وصحنها بهندسة الشيخ البهائي، وحجّره بالكاشي على الهيئة التي هي عليها اليوم، كما حفر نهر المكرمة في النجف، وسوّر المدينة لحمايتها من غارات البدو، وحفر آبارًا كثيرة تسمى (الشاه عباسات)، وأودع خزانة مشهد الإمام علي تحفًا كثيرة، وهو أمرٌ اعتاد الصفويون فعله بالنسبة إلى قبور الأئمة، بل إن هذه العادة كانت شائعة حتى بالنسبة إلى قبر النبي ﷺ، قبل أن ينهب خزانة التحف عنده التي أهديت إليه من ملوك الأرض، من قبل الوهابيين. وحين حدثت فتنة طائفية في عهد آخر ملوك الصفوية الشاه حسين بن سليمان، بسبب احتراق أجزاء من مقام سامراء، حيث مقام الإمامين الهادي والعسكري عليهما السلام، أمر الشاه بصنع صندوقين لضريحي الإمامين العسكريين، وآخرين للسيدتين نرجس وحكيمة بنت الإمام الجواد، كما أمر بصنع شباك فولاذي ليوضع فوق الصناديق، ودعم البناء، وزيّن الروضة من الداخل بخشب الساج، وفرش أرض المرقد بالرخام[1].

---

(1) حسين الشاكري، **موسوعة المصطفى والعترة**، ج 10، ص 285.275؛ وحسين الشاكري، **الكشكول المبوب**، ص 123 ـ 124؛ مغنية، **الشيعة في الميزان**، ص 76 ـ 77.

وقبل أن نختتم موضوع الاهتمام بالعتبات المقدّسة في العصر الصفوي، نودّ أن نشير إلى مسألتين:

الأولى ـ أن نزعة (صنع المراقد المقدّسة والترويج لها) انتقلت إلى العراق متأثرة في جانب كبير منها بالتجربة الصفويّة فيما يبدو. وقد اشتهر السيد محمد مهدي بحر العلوم بجهوده الخاصة في هذا المجال، فاهتم بتعمير مراقد القديسين وتعمير بعضها. من ذلك أنه بنى مقامًا للإمام المهدي غربي النجف سنة 1310هـ، وبنى قبة على مرقدي النبي هود والنبي صالح في وادي السلام شمال النجف، وذلك سنة (1337هـ). وهنا تجب ملاحظة، أن هناك عشرات المراقد السنيّة في العراق تعود إلى حقب سحيقة، ولا توجد منطقة سنيّة عراقية إلا وبها مقامات للأولياء، أو لأنبياء سابقين[1].

الثانية ـ أن الفورة الطقوسية، التي كان تعمير العتبات المقدسة والعناية بها ركنًا مهمًا فيها، تلازمت مع انتشار التشيّع في أفغانستان والأناضول وأذربيجان والعراق، بل كانت واحدة من أهم أدوات التشييع التلقائي في العراق في القرنين الثامن والتاسع عشر. ولعلّ هناك أسبابًا أخرى لتحوّل الأكثرية القبليّة السنيّة للتشيع في العراق، من بينها: تزايد التواصل البشري والمذهبي والاقتصادي بين الإيرانيين والعراقيين؛ وتزايد تأثير العلماء الإيرانيين في الحوزة العلمية في النجف خصوصًا بعد أن ضعف نفوذهم في العهد القاجاري. ومن الأسباب انخفاض النزعة الطائفية لدى الفريقين الإيراني والتركي منذ تولي سليمان القانوني الحكم، فضلًا عن أن عددًا من الولاة العثمانيين كانوا يميلون إلى التصوّف، ومعلوم مدى الاقتراب بين التشيع والتصوف، الأمر الذي انعكس على تطوّر نشاط الحوزة وعلمائها وهجرة الكثيرين اليها إما للتدريس وإما طلبًا للعلم، وبالتالي توسعة نشاط العلماء الديني في محيطهم. ويبقى هناك سبب مهم، وهو الديناميكية التي يتمتع بها الفكر والمعتقد والطقس الشيعي، والتي كان لها أثرها في نفوس العشائر التي تحولت إلى التشيّع، فجعلت العراق ذا

(1) انظر: عادل الحسني، **دليل العتبات والمراقد في العراق**، بيروت 2010.

أكثرية شيعية واضحة، وربما مفاجئة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادي[1].

(1) أشار أحد المؤرخين إلى تحول القبائل العراقية نحو التشيع فقال: (أما العشائر العظام في العراق الذين ترفضوا من قريب فكثيرون). ومنهم ربيعة النازلة في الجهة الرقية من بغداد، قال إنهم ترفضوا مع إمارتهم منذ سبعين سنة (لاحظ أن المؤلف توفي سنة 1882). وتميم، وهي عشيرة عظيمة، ترفضوا في نواحي العراق منذ ستين سنة بسبب تردد شياطين الرافضة إليهم. والخزاعل ترفضوا ـ حسب قوله ـ منذ أكثر من مئة وخمسين سنة. وهي عشيرة عظيمة من بني خزاعة فحرّفت وسميت خزاعل. وعشيرة زبيد وهي كثيرة القبائل وقد ترفضت منذ ستين سنة (بسبب تردد شياطين الرافضة إليهم). واضاف: (ومن العشائر العظيمة في العراق المترفضة ـ أي التي تشيّعت ـ الخزاعل، وقد ترفضوا منذ اكثر من مائة وخمسين عامًا). وتابع (ومن العشائر المترفضة عشيرة زبيد، وهي كثيرة القبائل، ترفضت منذ ستين سنة بتردد الرافضة اليهم، وعدم العلماء عندهم... ومن العشائر المترفضة بنو عمير وهم بطن من تميم من العدنانية) اضافة إلى شمر طوكة وهي كثيرة، والخزرج وهم بطن من بني مزيقيا من الأزد، وشمّر طوكة وهي كثيرة، وقبائل الدوار والدفافعة، وعشائر العمارة آل محمد وهي لكثرتها لا تحصى، وعشائر الهندية التي لا يحصي عددهم الا الله ـ حسب قوله. ومن المترفضة عشيرة بني لام، وهي كثيرة العدد والبطون، وعشائر الديوانية الخمس، وهي آل بدير، وعفج، والجبور، وجليحة وآل أقرع العمارة آل محمد، وهي لكثرتها لا تحصى وترفضوا من قريب. وعشيرة بني لام وهي كثيرة العدد. وأما عشائر الديوانية المترفضة فهي خمس عشائر: آل أقرع، وآل بدير، وعفج، والجبور، وجليحة. ويعتقد الحيدري ان هذه العشائر الأخيرة (أهل تعصب في الرفض). ومن عشائر العراق العظيمة المترفضة منذ مئة سنة فأقل: عشيرة كعب، وهي عشيرة عظيمة ذات بطون كثيرة. انظر: ابراهيم فصيح الحيدري، **عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة**، لندن 1989، ص 113 ـ 118. حسن العلوي يضيف إلى دور الطقوس ونشاط الوعاظ الشيعة في تشييع العراق، عاملًا آخر، وهو (المظلومية) التي لحقت بالشيعة حيث أشار إلى موجة الهجرة التي حدثت بعد قرار السلطان سليم الأول إبادة جميع المنتسبين إلى المذهب الشيعي باتجاه القبائل العربية حيث أدى عرف (الدخالة) دوره في تشييع تلك القبائل. حسن العلوي، **الشيعة...**، ص 42 ـ 43.

(4)
الفورة الطقوسية في العراق

الانفجار العراقي بسقوط نظام صدّام حسين في العراق، شديد الأهمية، لما يحمله من أبعاد وتأثيرات سياسية عميقة في النظام العربي، وفي الطقوسية الشيعية التي عادت بشكل واسع لإرواء ظمأ الهويّة المقموعة. عاد التشيّع الشعبي المطبوع بالممارسات الطقوسية إلى العراق بشكل منقطع النظير. فالتعبير عن الهوية الشيعيّة المقموعة في العراق أخذ بالغث والسمين؛ وراحت الفضائيات الشيعية تضخّ المزيد من استعراض ممارسات الهوية التي يتعطش إليها المقموعون، حاملة رسالة واضحة تعبر عن الحضور والاعتزاز بالذات. ولذا امتدت الطقوسية بفعل الفضائيات والممارسات العراقية لتطغى على الجسد الشيعي؛ فنحن أمام موج طقوسي عارم، ينتظر أن يستقرّ بعد أن يروى المتعطشون من ظمأ الحرمان.

النظام العربي الرسمي يعادي في مجمله الشيعة، وإن كانوا عربًا؛ فقد جرى ما يسميه حسن العلوي (تعجيم التشيّع) وبالتالي تعجيم الشيعة العرب، ليصل إلى التحليل النهائي أنه وفق تلك الرؤية الخاطئة، لا بدّ أن يكون العراق غير عربي، ولا يستحق الانضمام إلى الجامعة العربية[1]. لقد

---

(1) يوضح العلوي بالتفصيل نسبة الشيعة العرب في العراق من خلال الإحصاءات الرسمية، وكيف أن قيادات العراق السياسية عمدت إلى التضليل السياسي، ومن ثم تضليل نفسها، ويؤكد بأنه في حال اعتبر الشيعة (فرسًا) فإنه: (سيصبح العرب بدون الشيعة، أقلية صغيرة لا تتجاوز 18%). و(في هذه الحالة سيكون على العراق أن يتخلى عن كونه بلدًا عربيًا. وسيكون لإيران الفارسية حق المطالبة به لكون 55% من سكانه إيرانيين، وعلى امتداد الحدود الإيرانية قريبًا من شط العرب وحتى حدود لواء كربلاء مع الرمادي، وهي المناطق التي =

سكت النظام العربي الرسمي عن قمع شيعة العراق وذبحهم، وعن المقابر الجماعية، والملايين المغيّبة والمشردة.. هذا النظام الذي غطّى كل شيء حتى الحقائق الديمغرافية في العراق، لم يجب جمهوره: من أين جاء هؤلاء الشيعة؟ هل استوردوا من إيران؟! أم من كوريا؟! هل كان هؤلاء موجودين من قبل حقًا؟! هل عانوا كثيرًا مثلما يقولون؟ كيف أصبح العراق السنّي منذ قرون شيعيًّا بين ليلة وضحاها؟! هل هي مؤامرة أميركية تلك التي جعلت الشيعة أكثرية في العراق؟!

لم يستطع النظام العربي، ولا نخبه المتطيّفة، تحمّل حقائق الجغرافيا والتاريخ والديمغرافيا، ولم تقبل التنوّع وإنهاء سياسة الاستبداد، فكان الدعم المالي والرجالي والإعلامي والسياسي والطائفي الذي تنطحت له الوهابية وجمهورها من المغرب إلى أندونيسيا، لأجل إعادة الهويّة الشيعية المقموعة إلى قمقمها. ولنا أن نلاحظ هذه المفارقة العجيبة: ففي الوقت الذي يتجه فيه الشيعة العراقيون بالملايين لإحياء عاشوراء والاحتفالات الدينية، في ظاهرة غير مألوفة في تاريخ التشيّع وليس تاريخ العراق فحسب، يفكر السنّة العراقيون في العودة إلى السلطة عبر الحرب الأهلية ومحاربة الطقوسية الشيعية، بالقذائف والتفجيرات التي تتساقط على رؤوس المشاركين في تلك الطقوس، وتفجير الضرائح الشيعية المقدّسة. كلٌّ يغنّي على ليلاه إذن: فهذا يريد التعبير عن هويته المقموعة، وذاك يريد العودة إلى كرسي الحكم!

= توصف بالأعجمية. وبنفس المنطق سيكون للأكراد الحق في مناصفة الحكم باعتبارهم يشكلون النسبة المتقاربة جدًا مع السكان العرب). وعليه: (ليس من مصلحة الدولة القومية أن تتوسع في ترحيل السكان من العروبة إلى العجمة، ولا نظن أن دولة قومية تجرّأت غير العراق على مثل هذا الترحيل)؛ مشيرًا إلى أن (تيارًا واسعًا في المشروع القومي في العراق يسعى منذ قيام ثورة 1920م إلى يومنا هذا، إلى سلخ الشيعة من العروبة ووضعهم في صف العجم). مؤكدًا أن (عروبة العراق شيعية؛ وأنه عربي بقدر ما هو شيعي) وأن اتهام الشيعة بالعجمة تدفع الجهود القومية (ليس لإثبات عروبة الشيعة، وإنما لإثبات عروبة العراق بلا شيعة). والخلاصة أن (تعجيم التشيع) تستهدف أساسًا: (التقليل من أهمية الأغلبية العربية المحرومة من حق التمثيل في السلطة). حسن العلوي، **الشيعة والدولة القومية**، ص 43 ـ 50.

وهكذا كان للموقف العربي من الشيعة العراقيين كأكثرية سكانيّة انعكاسات سياسية ونفسية وطقوسية أيضًا، بحيث استفادت الطقوسية من التكنولوجيا، وتعميم الأمر في المحطات الفضائية التي أدهشت العالم بحجم المشاركة الشعبية في تلك الطقوس منذ الأشهر الأولى التي تلت ذلك السقوط المدوّي لنظام الحكم في بغداد. تاريخيًا، كانت هناك شعبيّة ولاشك لممارسة الطقوس في العراق وغيره، لكن عدد المشاركين فيها لا شك كان محدودًا بالقياس على ما يجري اليوم، ولعلّ المنع الرسمي للطقوس والحملة على المتدينين الشيعة واستهداف الهوية بالتدمير، كان له أثر معاكس انفجر في أول فرصة أُتيحت له.

كانت هناك ـ إذن ـ ممهدات للانفجار الطقوسي العراقي، داخلية وخارجية، ومن بين تلك الممهدات قيام الثورة في إيران. فرغم أن هذه الثورة استفادت من المناسبات الطقوسية في تحطيم الشاه، كما في طقوس عاشوراء، إلا أنها في جوهرها كانت حركة سياسية اعتمدت على الإحياء الديني وليس الطقوسي، أي إنها اعتمدت على تجديد في الفكر الشيعي ونظرته إلى الثورة الحسينية، بأكثر مما اعتمدت على تمظهرات الثورة الحسينية من جهة الطقوس، وان كانت الثورة الإيرانية مدينة لتلك الطقوس من دون شك. آثار تلك الثورة سياسيًا ونفسيًا كان لها وقع صاعق على الشيعة في كل مكان، عكسه المتلقون بشكل طقوسي خلاف ما كان متوقعًا من أن تؤدي إلى عقلنة الممارسة الطقوسية. وتنبع أهمية التمهيد الإيراني من حقيقة أن الثورة الإيرانية أعادت الشيعة وكثيرًا من المسلمين إلى دينهم، وبالنسبة إلى الشيعة عززت التحامهم بهويتهم أيضًا، وأعطتهم ـ كما غيرهم ـ شعورًا بأن الإسلام يمكن أن يسقط عروشًا طاغية، ويقود ثورة، ويبني ويؤسس دولة.

لم تكن محركات ودوافع الثورة الإيرانية طائفية شيعية طقوسية. لم تقم الثورة احتجاجًا على طقوسية ممنوعة، ولا استجابة لتحدٍّ طائفي (يمثّله السنّة)، كما لم تكن مدفوعة بابتداع (نموذج شيعي/ ديني) في الحكم يضاهي نموذجًا سنيًّا قائمًا (كما في السعودية مثلًا). وبالتالي لم تكن مبررات الطقوسية والتوسّع فيها حاضرة في ذهن القيادة الإيرانية، لا قبل قيام الثورة ولا بعد قيام الدولة. الثورة الإيرانية قامت في جوهرها ضد الغلو

والناشز من الطقوس، واحتضنت فكرة الوحدة الإسلامية، وفي ظني ما كانت الثورة تلك لتقوم في الأساس لو لم تكن كذلك: إحيائية دينية سياسية، لأنها في واقعها وجذرها تمرّدٌ على الفكر التقليدي وعلى ذلك الخط السياسي الانهزامي. بمعنى آخر، إن ما قام به الإمام الخميني، وما سبقه من تنظيرات علي شريعتي وجلال آل أحمد، ووجوه الثورة الآخرين مثل مطهري، يناقض في الجوهر ما اصطلح عليه البعض ـ تشنيعًا بـ (الصفوية).

بالطبع فإن الإقبال على الدين، يستتبعه بصورة من الصور انغماس من الفئات المتديّنة في بعض الطقوس خصوصًا العاشورائية منها، كما يستتبعه عادة انغماس روحاني من خلال قراءة الأدعية والمواظبة عليها. لكننا نلاحظ أن قيام الثورة الإيرانية (شجّع) دون قصد بعض التجمعات الشيعية كما في الخليج والباكستان والهند على ممارسة طقوسية حوت بعض النشوز، مع أن الثورة نفسها منعت بعضها في مهد الثورة نفسها، أي في إيران!

لكن الثورة الإيرانية، وهذا عامل مهم، هي دولة في الأساس، والدولة لها (عقلها الخاص بها) وهو عقل (علماني/ علمي) بالدرجة الأولى، ثم إنه عقلٌ يراعي المصالح والمفاسد، ولقد مضت الثورة الإيرانية بوجود (آية الله) في هرم السلطة في اتجاه مناقض للغلو في بعض الطقوسيات العاشورائية بالذات، لأن الطقوس الأخرى كالزيارات وقراءة الأدعية جماعيًا وغير ذلك، لم تكن من الطقوس التي تثير الجدل. ولو أن الشاه نفسه منع الطقوس لكانت ردّة الفعل الطقوسية حادّة غاضبة، ولكانت أوامر الشاه الطاقة الدافعة نحو الإيغال في مزيد من الممارسات الطقوسية. لكن الأمر يختلف مع الإمام الخميني وخلفه السيد الخامنئي، نظرًا إلى مكانتهما السياسية والدينية، فالمكانة الدينية وحدها لا تكفي لتغيير طبائع الشيعة العاديين، وقد رأينا تجارب سابقة أسقطت مراجع وشخصيات دينية كبرى وقفت ضد بعض الطقوس العاشورائية الناشزة، فلفظهم الجمهور بتحريض من مشايخ درجة ثانية وثالثة.

الأمر بالنسبة إلى السيد الإمام الخميني بالذات يختلف، فقد كان لقيادته السياسية، مجللًا بالهالة الدينية كآية الله عظمى ومرجع تقليد،

ومعززًا بسلطان الدولة الوليدة الظافرة، وقع أضخم بكثير من فتوى مرجع عادي، خصوصًا وأن إيقاف بعض الممارسات الطقوسية (التطبير) لم يخلُ من احتجاج بعض المراجع ومن تحدّي بعض الجمهور للأوامر، فما كان من السلطة إلا أن استخدمت وسائلها الأمنية عبر فرق الشرطة وغيرها.

في العراق يختلف الأمر، فما جرى في إيران من ثورة حفّز الشيعة العراقيين (سياسيًا)، ولكنهم كانوا ولا يزالون أبعد ما يكون من أن يقتفوا أثر إيران في تحديد سلّم الأولويات المتعلقة بالطقوس. العراق غداة إسقاط نظام صدام في بغداد، كان يمور بمشاعر القهر والألم التاريخي منه والحاضر المعيش، فالملايين من الشيعة مهجّرون، وملايين العراقيين من الشيعة العراقيين قتلوا في الحروب، أو كانوا ضحايا السياسة البعثية العبثيّة في المقابر الجماعية، فضلًا عن مئات الآلاف صغارًا وكبارًا توفّوا بسبب الحصار الظالم على الشعب العراقي بحجّة وجود صدام في الحكم.

كان الشيعة العراقيون قد شهدوا منعهم من أداء شعائرهم الدينية، بل شهدوا بأم أعينهم كيف أن الدبابات تقصف القبة الذهبية المقامة على قبر الإمام الحسين عليه السلام، لتليها حملة تدمير لكل المنازل فيما حولها بحجة التطوير، في الوقت الذي ضاع أثر عشرات الألوف من الشباب الشيعة بعد انتفاضة 1991. فضلًا عن ذلك، كان الشيعة قد عاصروا اغتيال كبار مراجع الشيعة والمقربين منهم (محمد باقر الصدر وأخته بنت الهدى، وأبناء السيد الحكيم، ومحمد محمد صادق الصدر وابناه وغيرهم) وتدمير مؤسساتهم الدينية، فضلًا عن أن وزارة الأوقاف السنيّة هي التي كانت تشرف على كل المراقد الشيعية منذ أن تأسّس العراق الحديث عام 1921م.

الشيعة العراقيون الذين شهدوا قمعًا للهويّة غير مسبوق إلى حدّ الاستئصال البشري، فجّروا طوفانًا طقوسيًا أذهل العالم في أول عاشوراء بعد انهيار نظام صدام، وفي أول أربعينية للحسين بعد ذلك الانهيار. لم يكن طوفان البشر ذاك إلا استعلانًا للهوية المقموعة من قبل النظام، ونقول النظام لأن أيًا من الشعارات لم ترفع قط ضد السنّة. كان هناك تمييز واضح بين الإثنين بالنسبة إلى من هم في داخل العراق. لكن الجميع تغيّر بعد سلسلة القتل المتواصل الذي شنّه أتباع القاعدة واختطافهم القرار السنّي،

الأمر الذي قاد فيما بعد إلى حرب أهلية، خصوصًا بعد تدمير مرقد سامراء، الأمر الذي ضغط على الهوية الشيعية بعنف وفجّرها دموية بقدر الدموية التي تعرض لها الشيعة العراقيون.

إذن، كانت أزمة الشيعة في العراق من نوع مختلف عن ذاك الذي جرى في ايران. ايران كانت تحكمها حكومة شيعية ولو اسميًا، قرونًا طويلة. لم يكن الإيرانيون يعانون عقدة قمع الهوية الخاصة، لا بصفتها الوطنية الإيرانية ولا بصفتها المذهبية الشيعية. في العراق كلا الأمرين طُعن فيهما، وهم الأكثرية. فالشيعة جاؤوا مع الجاموس كما يقول صدام، في إشارة منه إلى أنهم جاؤوا من الهند مع محمد بن القاسم الذي فتح السند انطلاقًا من العراق وبجيش من العراق، عراق علي والحسين حتى ذلك الحين! والشيعة ولاؤهم أجنبي!، وهم شعوبيون!، لم تشفع لهم مقاتلتهم ايران في حرب الثمان سنوات (1980 ـ 1988) ليثبتوا وطنيتهم التي تنتقصها أقليّة، وتحطّ منها أكثرية عربية تجاهلت ظلمهم على مدى عقود طويلة.

كانت استجابة الشيعة العراقيين العاديين ذات طابع (طقوسي) وهي بمثابة ردّ على امتهان الهوية وقمعها واسترخاص كرامة صاحبها. وهذا ما لم يقرأ جيّدًا آنئذ، وربما حتى الآن. كان انفجار الطقوس والتوسّع فيها، ومشاركة الملايين فيها تحكي قصة قمع الهوية، استجابة من نوع التحدّي نفسه، وإن التوسّع فيها بعدئذ كان بسبب الوقفة العربية ضد الشيعة في العراق، أو هذا ما رآه العراقيون الشيعة، وكذلك كرد فعل على الصمت السنّي العربي على المجازر التي تسترخص دماءهم كل يوم في المساجد والحسينيات والأسواق، وتضربهم بالهاون وهم يمارسون طقوسهم.

العراقيون الشيعة ملتحمون بصورة كبيرة مع الطقس العاشورائي، لا يستطيع أحد ـ حتى المراجع ـ أن يفصلهم عن ذلك الالتحام، ولن يقبلوا بأية حال حتى مجرد تشذيب بعض الطقوس، خصوصًا في ظروف الفتنة التي أشعلتها الوهابية/ القاعدة. ولعله يكون مفاجئًا للقراء معرفة حقيقة أن من وقف بوجه تحريم التطبير الذي أفتى به الإمام الخميني ثم الإمام الخامنئي، ونزل إلى الشوارع في طهران وقم وغيرهما معارضًا، هم في معظمهم من الشيعة العراقيين اللاجئين بعد انتصار الثورة في ايران، أو من العراقيين الذين هُجّروا في عام 1971م بتهمة أن أصولهم إيرانية.

لن تهدأ الطقوس في العراق في المدى المنظور حتى مع استقرار الوضع السياسي والأمني، فالفوران يحتاج إلى زمن لكي يهدأ، والى أن (يعاد هيكلة بناء الهوية الوطنية العراقية) على نحو مختلف عن تلك التي ابتنيت عليه بعيد قيام الدولة العراقية في العشرينيات الميلادية من القرن الماضي. حين تترسخ الهوية الجديدة، ستضعف بلا شك الهوية الطائفية والمذهبية، وستضعف الطقوسية أو تضعف المشاركة فيها. الهوية العراقية سيعاد ـ حتمًا ـ اصطفاء مكوناتها الجديدة، لن تكون كما كانت ذات غلَبَة سنيّة، ولا غلَبَة عربية قومية، أقرب إلى الشوفينية، كما كانت فيما مضى. ستظهر الهوية الجديدة على الأرجح بمكون ثقافي شيعي، أو لنقل بنكهة شيعية عربية غالبة تعكس معتقد وهوية الأكثرية دينيًا وعرقيًا/ عربيًا، وستكون على الأرجح أقلّ التصاقًا بالقومية العربية، آخذة بالاعتبار أمرين حساسين: الأول، أن العراق مكوّن من قوميات متعددة، بينها قوميات غير عربية: كردية وتركمانية وغيرهما. والثاني، أن العالم العربي قد فجع العراقيين العرب الشيعة بمواقفه منهم في فترة ما قبل حكم صدام وما بعده، وبالتالي لن يكون أثيرًا لديه.

بقي ان نشير إلى أن الطقوسية العراقية أخذت تلقي بظلالها على جميع الشيعة في كل مكان في العالم، بما في ذلك إيران ولبنان، وهما البلدان اللذان قلنا انهما يمران بمرحلة ما بعد الطقوسية. الصحيح الآن، أن الإيرانيين واللبنانيين كما بقية الشيعة يتأثرون بتوسع الطقوسية التي جاءت من العراق، وقد فرضت على السياسيين في البلدين سياسات استيعابية لهذا الموج الطقوسي الهادر. ومن الثابت الآن، أن الموج الطقوسي العراقي قد وسّع فضاء الطقوسية في كل المجتمعات الشيعية بما فيها ايران ولبنان؛ كما ثبت أيضًا أن هناك ميلًا جمعيًا وربما حادًا لدى جموع الشيعة باتجاه الطقوسيات لم يكن موجودًا في أية حقبة تاريخية سابقة.

الخاتمة

انفجارات الهوية الشيعية ملتصقة بانفجار موازٍ للطقوس الشيعية. والانفجارات لا تأتي من العدم أو بلا مقدّمات وأسباب. فعنف السلطات قد يخمد الأنفاس حينًا، وقد يطلق الثورة حينًا آخر، ومحاولة قصم ظهر الهويّة الخاصة بالقوة تارة، وبالشتم والهزء حينًا آخر.. يؤدي إلى انفجارها عنفًا وطقوسًا. الطقوس الشيعية لم تأتِ بكل تأكيد دفعة واحدة، وإنما على شكل موجات انفجارية مترافقة مع تغيرات سياسية عميقة. وقد تبيّن من خلال البحث أن الطقوس والمعتقدات الشيعية قد تطوّرت ـ من جهة التأسيس ـ وبشكل كبير في العهد البويهي أكثر من أي عهد آخر، بما في ذلك العهد الصفوي. لكن بصمة هذا العهد الأخير هي الأكثر بروزًا ووضوحًا على وجه التشيّع الذي بين أيدينا.

وكما أن هناك أربع محطات لتطور الطقوسية الشيعية، هناك أيضًا ثلاث محطات أخرى في تطور أهداف طقوس عاشوراء بالذات: التوبة ـ حفظ الهوية للجماعة ـ تحصيل حقوق الجماعة المذهبية سياسيًا في إطار مشروع (الدولة الوطنية/ القطرية).

التشيّع الطقوسي بدأ بإعلان التوبة من الذنب على يد التوّابين الذين هم المصدر الأول للطقوسية ومعانيها. لكن مفهوم (التوبة) من جرم خذلان الحسين أخذ بالانحسار شيئًا فشيئًا، والسبب، أن التوبة تشمل المشاركين في ذلك الجرم بالصمت، والشيعي الذي يقرأ القرآن وهو يقول: (ولا تزر وازرة وزر أخرى) لا يمكنه أن يعتبر نفسه شريكًا في جريمة لم يصنعها، أو قام بها أسلافه، فهذا خلاف العدل وخلاف قول الحق (القرآن). نعم تبقى للخلف تبعة سياسية لما فعله السلف. فكثير من التطورات السياسية بل أكثرها لها علاقة بأحداث مضت، بعض تلك التطورات سلبي وبعضها الآخر إيجابي،

والشيعة يرون أن التاريخ يعمل ضدّهم، وأن حاضرهم موصول بمن قبلهم، وأن أخطاء من قبلهم من المسلمين (شيعة وسنّة) سببت لهم النكبات ولاتزال. ومع أن مفهوم التوبة عن الجرم والخذلان أخذ تعبيرات طقسية مختلفة، إلا أن المعنى من تلك الطقوس صار أقلّ تشبّثًا بمفهوم التوبة.

تحوّل الطقس ليكون دالّة على الهوية ووسيلة من وسائل الحفاظ عليها، وذلك بعد أن أصبح الشيعة كيانًا اجتماعيًا متميّزًا من الكيانات المذهبية الأخرى، وقد جرى التمييز في الفترة اللاحقة لثورة التوابين. إن تشكّل كيان الشيعة كـ (مجتمع ديني) حوّل هدفيّة الطقس من (التوبة والتكفير عن الذنب) إلى (حفظ هوية الجماعة وتمييزها).

أما المرحلة الثالثة التي أعتقد أن الشيعة بدأوا بدخولها وهي لمّا تتبلور بعد، فيمكن شرحها على هذا النحو: بعد أن يثبت لدى صاحب الهويّة أن هويته مصونة ويطمئن إلى ذلك، فإنه يريد تحقيق مدلولاتها على أرض الواقع، لا عبر حق (ممارسة الطقس) أو ما يسمى (ممارسة الشعائر) فحسب، بل أيضًا عبر تحصيل ما يعتقد أنه حق من حقوقه الوطنية. فبدون تجسيد ذلك، يصبح الشيعي والهوية الشيعية محاربين بصورة أو بأخرى، ويجري اعتبارهما خارج (النسيج الوطني). المطالبة بتجسيد الحقوق لمجتمع مذهبي/ طائفي كجزء من الحالة الوطنية، لا يعني التخلي عن ممارسة الطقس، فتلك الممارسة ستبقى رافعة للهوية، ودالّة عليها، ولكن الطقس سيستخدم أكثر في عملية التسييس الموجّه، لا باتجاه معاداة الأنظمة بالضرورة وعدم الاعتراف بشرعيتها، بل من أجل الحصول على (حقوق الطائفة) المستبطن لشرعنة الأنظمة التي يعيشون تحت ظلّها، في حال كان الشيعة يمثلون أقليّة اجتماعية عددية أو سياسية في محيط سنّي في بلد من البلدان (المقصود بالأقلية السياسية أنها قد تكون أكثرية في بلد ما، ولكنها لا تحصل على حقها السياسي الذي يتناسب بصورة أو بأخرى مع حجمها العددي مثلما هي الحال في البحرين). ولكننا قد نشهد أيضًا استخدامًا (سياسيًا) للطقوس كوسيلة من وسائل الصراع بين الجماعات الشيعية نفسها حول من يمثل الجماعة الشيعية وتطلعاتها والدفاع عن حقوقها، الذي يعكس في واقعه صراعًا سياسيًا لا يختلف عن أيّ صراع آخر يمكن أن نشهده في دولة الدول.

الفصل الخامس

الطقس والسياسة

الطقس الحسيني العاشورائي بالذات لصيق بالسياسة، وكانت ولادته سياسية، واستهدافاته سياسية بالدرجة الأولى.

هناك طقوس كثيرة يمارسها المسلمون لا تدخل ضمن موضوع (الطقوس الدينية) المشتركة، ومع هذا لم تثر ـ وعلى مدى التاريخ ـ اللغط والاحتجاج والعنف والصدام، وأقرب تلك الطقوس ما يمارسه المتصوفة، والتي تشابه في كثير منها ـ إن لم تتطابق ـ مع طقوس شيعية عديدة، تتعلق بالتجمعات الدينية في المناسبات، وبزيارات الضرائح للمقدسين، وغيرها. والسبب أن طقوس المتصوفة ـ مثلًا ـ لم تثر جدلًا سياسيًا، وبالتالي لم تثر أيضًا جدلًا عقديًا كبيرًا، ذلك أن الجدل العقدي في كثير منه قائم على دوافع سياسية. وما دام المتصوفة قد ابتعدوا ـ ليس في المطلق ـ عن المماحكات السياسية، والصراعات حول السلطة، فما يهمّ الحاكم ما يعملون، ولماذا يثير فعلهم غضب المتطيّفين والمتطرفين؟!

الطقوس الشيعية الأولى ورغم ظاهرها الديني كانت ذات دافع سياسي. لا تُظهر كتب التاريخ أن زيارة قبر خليفة أو إمام قد سبّبت مشكلة لأحد، ولكن زيارة قبر الإمام الحسين عليه السلام ومنذ أول يوم على مصرعه كانت تعني شيئًا مختلفًا. كانت تتضمن بكاءً وحسرة على فقده، وكانت تعني تأنيبًا للذات على خذلانه، وكان اللجوء إلى قبره يعني تحديًا للسلطات التي ارتكبت جريمة القتل، وإصرارًا على مواصلة نهجه (أو تمنّي ذلك/ الثورة والشهادة). لم يحدث هذا لقبر الإمام علي عليه السلام قبله، الذي امتدت اليه الطقوسية في وقت متأخر بتأثير مباشر من الطقوسية المتعلقة بالإمام الحسين عليه السلام، بحيث توسعت فيما بعد لتشمل جميع الأئمة وأبناء الأئمة وزوجاتهم وبناتهم وأصحابهم.

لم يكن الطقس المذهبي الشيعي (الحسيني العاشورائي في مبتداه) مجرد عمل ديني تعبدي اعتيادي، أي مجرد زيارة قبر مثلما كان معتادًا أن يزور المسلمون قبور موتاهم، بل تضمن العمل التعبدي ذاك بعدًا سياسيًا منذ يومه الأول، وكلّ حزمة الطقوس التي لحقت بزيارة القبر لم تخرج الأبعاد السياسية منها. وهنا ليس صحيحًا ما يراه الحيدري بأن العزاء الحسيني (تحوّل) من (رؤية دينية) إلى شكل من الرفض والاحتجاج السياسي ضد السلطات وأيديولوجيتها[1]؛ ذلك أن العزاء الحسيني منذ نشأته كان تعبيرًا سياسيًا مؤطّرًا بالدين. كان العزاء يحوي على الدوام احتجاجًا سياسيًا ذا مظهر ديني، أو احتجاجًا دينيًا في إطار سياسي، حسب الظرف العام؛ وفي الغالب، فإن حجم التعبير عن الذات المقهورة على شكل طقوس، كان يعتمد على وزن الشيعة السياسي في المكان والزمان. ولعل إشارة رالف رزق الله إلى الأبعاد السياسية للطقوس، سواء في ممارستها أو تمظهرها صحيحة من جهة أن تجلي المشاعر المتعلقة بالحسين وكربلاء في ممارسات شعائرية، كان ـ ولا يزال ـ مرتبطًا بـ (ميزان القوى بين السنّة والشيعة داخل الأمة الإسلامية؛ وأن حجم الاحتفال بعاشوراء كان وقفًا على الوزن الذي يمثله الشيعة في السلطة السياسية) بحيث أن تظاهرة عاشوراء (تزداد انتشارًا وشيوعًا عندما يزداد هذا الوزن، وهي تتلاشى أو تقام سرًّا عندما يتناقص)[2].

ما يخيف الأنظمة السياسية ـ المستبدّة بشكل خاص ـ إدراكها لحقيقة أن الطقوس الشيعية، خصوصًا العاشورائية منها، تغري صاحب القضية السياسية باستثمارها. الدعاة السياسيون يتوسلون بالطقوس لتغيير المعادلة

(1) الحيدري، مصدر سابق، ص 11 ـ 12. ولكن الحيدري يعود ليربط نشأة الطقوس العاشورائية بحركات المعارضة. بمعنى آخر هو يرى أن الطقس نشأ منذ البدء منذ مصرع الحسين كوسيلة معارضة للسلطات كما فعل التوابون وكما فعل المختار حين أرسل النادبات إلى الشوارع ليندبن الحسين، وأضاف بأن هدف الاحتفالات الدينية (الطقوس) هو (تحريك المسلمين) للأخذ بالثأر من قاتلي الحسين. الحيدري، مصدر سابق، ص 51 ـ 52.

(2) رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 84، 95.

السياسية المحلية، سواء في المستويات الدنيا على رئاسة البلدة أو المدينة أو القرية أو المنطقة والمحافظة، أو للحصول على قدر من السلطة عبر التجييش الانتخابي من خلال المشاركة في الطقوس. وقد تكون المعادلة المطلوب تغييرها على مستوى النظام السياسي ككل، أي على المستوى الأعلى، كتغيير النظام عبر إسقاطه وإعلان الثورة عليه من خلال حشود طقوسية يجري تسييسها.

وفي الغالب فإن تلك الحشود تكون مغرية كثيرًا للسياسيين بمختلف تصنيفاتهم، وليس بالنسبة إلى الإسلاميين الشيعة فقط. بل يمكن القول بأن الأحزاب العلمانية والشيوعية، كانت قد سبقت الإسلامية منها إلى استخدام تلك الطقوس والمشاركين فيها ضمن مشاريعها السياسية؛ ولعل تجربة الحزب الشيوعي في العراق بالذات تقدم لنا صورة أفضل في هذا المجال. وحتى في بلد منفتح مثل لبنان، أغرت الحشود الطقوسية في عاشوراء نخبًا سياسية قومية وبعثيّة في فترة الخمسينيات والستينيات للاستفادة من الطقس العاشورائي، وألزمت اتباعها بأن لا يمارسوا عملًا يناقض مشاعر الجمهور في تلك المناسبة كشرب الخمر أو ما أشبه[1].

الإسلاميون من الشيعة العرب اقتحموا باب السياسة متأخرين عن أقرانهم من الأحزاب القومية واليسارية. وحيث لم يكن لهم مشروع سياسي، فإنهم لم ينظروا بشكل جاد إلى حشود الطقوس العاشورائية كمادة سياسية في النضال، اللهم إلا في المناسبات والحوادث العظمى كوقوع احتلال كما حدث في العراق بداية القرن العشرين. وحين دخل بعضهم في العمل السياسي بشكل منفرد أو محدود، وضمن العملية السياسية القائمة، لم يلحظ ذلك الاستثمار الواضح، إما لطبيعة النشاط السياسي السري، وإما لأن الوضع لم يتطلب نشاطًا ذا وتيرة مرتفعة يستدعي استخدام الشارع؛ أو لأنّ تلك الحشود ومفاتيحها لم تكن بأيديهم ـ أي أنها كانت بأيدٍ محافظة سياسيًا، أو لأن السياسيين الاسلاميين كانوا غير ملتفتين إلى قيمتها بشكل كبير، أو لأنّ الحشود في مستواها الثقافي والسياسي كانت

(1) لقاء مع د. عبدالحسن الأمين، لندن، ابريل 2010.

بحاجة إلى تهيئة وتنظيم للاستفادة منها ولم يكونوا قادرين على الإيفاء بمتطلبات ذلك.

وفي الجملة فإن احتفالات عاشوراء وطقوسياتها تثبت بوضوح قلّ نظيره، أن توظيفها السياسي - وفي مستويات مختلفة - لم يتوقف عبر التاريخ كلّه؛ بحيث يمكن القول بأن كربلاء شكلت قوّة توظيف هائلة في الخطاب السياسي الشيعي بالنظر إلى أن الواقعة التي احتلت الذاكرة الجمعية فسحت في المجال وقدّمت المادة الدسمة لمن يريد توظيفها، عبر إعادة انتاجها من خلال القراءات المختلفة لها[1].

بيد أن الأنظمة السياسية نفسها وهي تشهد الحشود الطقوسية، فكرت هي الأخرى ليس فقط في درء المخاطر المحتملة منها، بل أيضًا في استثمارها والتسابق في ذلك، لخدمة أغراضها الخاصة كما سنرى.

هناك مستويان سياسيان في عملية استثمار الطقوس: يمكن تبسيطهما على النحو التالي:

المستوى الأول: (تسييس الطقس) بالحالة التي هو عليها، وبالجمهور الحاضر المشارك فيه، أي باعتباره إطارًا جاهزًا أو شبه جاهز للاستفادة. وهذا الفعل تقوم به كل الفئات السياسية، دينية أو غير دينية، وسواء جاء من السلطة السياسية أو من خصومها، وسواء كان هدف التسييس والاستخدام للإطار الجاهز: اقتحام العملية السياسية من أجل المشاركة فيها، أو تخريبها، أو تحصيل كعكة مناسبة من السلطة عبر الانتخابات أو غيرها، أو حتى إسقاط النظام السياسي القائم كليّة. ومن جانب السلطة يمكنها تسييس الطقس إما بدافع درء المخاطر الناجمة عنه، والاستئثار بكامل الكعكة السياسية، وإما بهدف الاستقواء بحشوده، وتملّق الجمهور عبر المساهمة فيه وتشجيعه وتحوير شعاراته السياسية.

---

(1) نجيب نور الدين، التوظيف السياسي لعاشوراء في الخطاب الشيعي، 18/ 12/ 2009، على الرابط:

http://nasiriyah.org/nar/ifm.php?recordID = 1844

في 12/ 12/ 2010

المستوى الثاني: ويهتم بـ (تثوير الفكرة) التي يفترض أن تكون الطقوس حاضنة لها، أي بالاستثمار بعيد المدى في المفاهيم والأفكار، وبالذات في موضوع ثورة الإمام الحسين ونهضته، وليس في الطقوس ذاتها، وإنما الاستفادة من الاجتماع الجماهيري في المناسبات الدينية العامة، كمواليد ووفيات النبي والأئمة ﷺ، وخصوصًا الاستفادة من مناسبة شهر محرم من أجل إحداث انقلاب في الرؤية لدى الجمهور، تستدعي تغييرات عميقة لها علاقة بأولوياتهم في الحياة، ومسؤوليتهم في التغيير. هذه العملية لا تعتمد الاستفادة الآنيّة والجاهزة للطقوس وجمهورها، بل على تربية الجمهور على مفاهيم وقيم جديدة، وعلى التراكم المعرفي لديه، تؤدي في النهاية إلى التغيير الثقافي والسلوكي العميق والمطلوب في المجتمع كما في السلطة السياسية نفسها. وتقدم تجربة د. علي شريعتي أوضح الأمثلة في هذا الاتجاه.

ورغم أن العمليتين (التسييس والاستثمار السريع؛ وتثوير الفكرة ـ خصوصًا الحسينية منها ـ لصناعة مجتمع متديّن يتحمل مسؤولية التغيير) سياسيتان، إلا أنهما تختلفان من زوايا عديدة.

فكما قلنا، فإن الأولى مهتمة وتعنى بـ (استثمار) الطقوس الشيعية السائدة، كما استثمار أجوائها والحشود الجماهيرية المتحلقة حولها، لتحقيق أهداف سياسية سواء كان باتجاه الولاء أو العداء للحكم، أو لأي طرف سياسي آخر منافس. أما عملية (التثوير) فهي تعنى (بتغيير الأفكار والمفاهيم والممارسات) التي قد ينتج عنها ـ في حال قبولها ـ تغييرات سياسية بنيوية (ثورية) واجتماعية تعكس حجم التغيير الثقافي نفسه.

والتسييس المباشر هنا يبدو أسهل من التثوير، ولكنه أقلّ عمقًا من جهة التغيير، لأن التحوّل المتأتّي عنه غير مصحوب ـ في الغالب ـ بتغييرات مفهومية جوهرية، ولا يقود ـ في الأرجح ـ إلى تغييرات مفهومية ووعي بشكل مباشر، بقدر ما يؤدّي إلى ترسيخ الأفكار والممارسات الطقسية نفسها التي يجري استثمارها في العمل السياسي.

ثم إن التسييس والاستثمار المباشرين يتناغمان ويتماهيان مع الجمهور، أي إن قبول الناس ذلك هو أكثر من قبولهم عملية تثوير

المفاهيم، التي تتضمن تشريحًا فكريًا وربما عقديًا لما هو مألوف من أفكار ومفاهيم. القائمون على عملية التسييس المباشر والسريع لا يعنيهم إن كانت الأفكار والمفاهيم صحيحة أم لا، ولا يريدون ـ باعتبارهم سياسيين ـ مصادمة الجمهور في متبنياته الفكرية والثقافية، بقدر ما يعنيهم كسب رضاه، وأحيانًا المزايدة على الآخرين بالانغماس أكثر في الممارسات الطقوسية.

لهذا لا تثير عملية (التسييس) المباشرة مشاكل أو سخطًا جماهيريًا، بعكس عملية (التثوير) التي تسعى لإعادة تفسير وإنتاج المفاهيم وانتقاد الممارسات التي يرى (المثوّرون المفكرون) أنها معوّق للانطلاق والتغيير والإصلاح.. ولهذا أيضًا، نرى السهام تستهدف هؤلاء بالذات، كونهم أحدثوا ضجّة وجلبة وجدلًا حول صحة مفاهيم معينة أو سقمها، وكونهم يريدون إعادة تفسير الوقائع والأحداث بمناهج بحث مختلفة، ولأنهم قد يصادمون ـ أحيانًا ـ بعض قناعات شرائح كبيرة من الجماهير ابتنيت على مدى عقود إن لم يكن قرون، وهي قد تمسّ عصب الهويّة الحسّاس جدًّا[1].

---

(1) يمثل شريعتي النموذج الأبرز لهؤلاء المفكرين الذين تناولتهم سهام المخالفين بأكثر مما تناولت أعداء الدين الصريحين. يشير شريعتي إلى ذلك بقوله: (على العكس مما يتصوره المثقفون المتغربون البعيدون عن الواقع، فإن المثقف الواعي المتدين الذي يبحث عن آماله وطموحاته الإنسانية في إيمانه وعقائده ونصوص ثقافته الدينية ويعيش وسط المجتمع المتدين أكثر غربة ووحدة؛ لأن عرض الدين بشكل واع يبعث على التحرك والتنوير، ويغيظ قبل كل شيء القوى الدينية الرسمية ويقحمها في مواجهة ضارية وحرب عصيبة قاسية. فالدين التقليدي المسكّن ـ كما كان على طول خط التاريخ ـ قاعدة مشتركة للاستعمار الأجنبي والاستغلال الطبقي، والاستبداد السياسي، والاستحمار الفكري والعقلي، يتحصن فيه هؤلاء الأقطاب الأربعة متى داهمهم خطر الدين الجهادي الثوري... إن المثقف الواعي المتدين يُحارب من قبل أقطاب الدين الرسميين أكثر من المثقفين غير المتدينين، بل أكثر حتى من أعداء الدين، وبدلًا أن يسندوه ويؤيدوه.. يواجهونه ويوقعون فيه قبل الجميع، فيمسخون شخصيته ويشوهون سمعته، وإذا واجه العدو واشتبك معه طعنوه بخناجرهم من الخلف)(د. علي شريعتي، **الحسين وارث آدم**، ترجمة ودراسة وتعليق د. ابراهيم دسوقي شتا، مراجعة حسين علي شعبيب، دار الأمير، بيروت 2004، ص 111 ـ 112).

ولأن عملية (تثوير المفاهيم) معنية أساسًا بالنشاط الفكري والتنظيري، ولأن الثقافة كائن حي متماسك الأطراف، فإن الداعين لعملية التثوير غالبًا ما يجدون أنفسهم معنيين بتغيير منظومة من المفاهيم، وليس مفردة بحالها، فكل واحدة من المفردات تقود ـ في معظم الأحيان ـ إلى مناقشة جارتها في سلسلة الأفكار والمفاهيم. لهذا كان الحديث هنا عن (تثوير التشيّع) أي تثوير مفاهيم التشيّع، أوسع بكثير من إعادة الزخم للثورة الحسينية وإحياء مضامينها، وأوسع من تثوير بعض الطقوس، نظرًا إلى تداخل معاني الطقس مع مفردات أخرى فقهية وعقدية وتاريخية ونفسية وغيرها.

(1)
احتواء الطقس: الصراع مع الأنظمة

قلنا إن الأبعاد السياسية للطقوس الشيعية هي التي تثير الأسئلة، وهي التي تشكل الدوافع الحقيقية لمواجهتها من قبل حكومات عديدة، سعت على مر التاريخ لقمعها ومنعها والمعاقبة عليها. الخليفة والحاكم والأمير لا يهمّه من الطقوس (المذهبية) الشيعية أنها ذات علاقة بالدين أو لا، بل هو يراها إحدى أدوات الاعتراض ضد حكمه، حتى تلك التي تبدو في ظاهرها البراءة من كل محتوى سياسي، كأن تقوم مجاميع بزيارة قبر من قبور الأئمة والأولياء، أو قراءة دعاء ذي مضامين دينية عميقة لا تشذّ قيد أنملة عن معتقدات بقيّة المسلمين.

في الحقيقة إن الحكام أنفسهم عدا اعتبارهم أن الطقوس الشيعية ذات مدلول سياسي، أو أن لها إيحاءات سياسية، أو أنها يمكن أن تستخدم في التنافس والصراع السياسيين، فإنهم ـ بتصدّيهم لتلك الطقوس ـ مارسوا عملًا سياسيًا من وجهين: وجه الاعتراض السياسي على الطقوس؛ ووجه تحفيز عمليّة تسييس الطقوس كردّ فعل على ذلك الاعتراض الرسمي. ومن الجدير ذكره هنا، أن الأكثرية الساحقة من الشيعة الممارسين للطقوس اليوم، لا يرون فيها بالضرورة عملًا سياسيًا البتة، بل حالة تعبّدية محضة. أي إنها تمثل حالة تعبير ديني، والاحتجاج من قبلهم إنّما هو على منع ذلك التعبير.

الأبعاد السياسية المباشرة للطقوس الشيعية اختفت في حقب زمنية طويلة، وصار موضوع ممارستها يشير إلى الجانب العقدي الشيعي، وإبراز الهوية الشيعية، أكثر مما يشير إلى اعتراض سياسي مباشر، بحيث أصبح

تسييس الطقس ـ في فترات زمنية طويلة ـ ملازمًا لتدخل السلطات بالمنع والتضييق؛ وصار حجم تدخّل السلطة محدّدًا لمستوى (التسييس المباشر) للطقس.

المنع والتضييق يدخلان الطقس ضمن (دائرة الممنوع)، أي (دائرة السياسة) بشكل مباشر، وممارس الطقس يعلم مسبقًا بأنه حين يمارس طقوسه، فإنما يمارس عملًا (ممنوعًا) من السلطات السياسية، وهو يدرك في الوقت نفسه بأن (ممارسة الممنوع) تعني تحديًا لتلك السلطات ومواجهة معها. وحتى لو خضع ذلك الفرد لسلطان القوة، وخشي على نفسه من ردود فعل السلطات، فإن الطقس يكون قد نجح حينئذ في تأجيج النقمة السياسية على سلطات المنع، وسبّب شرخًا في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

هذا يلفت إلى حقيقة أن الطقوس الشيعية، بقدر ما يتاح لها التعبير عن ذاتها، تتقلّص ـ في الغالب ـ مساحة تسييسها ضد أنظمة الحكم. وأيضًا فإنه كلّما فتحت آفاق التعبير السياسي، عبر شرعنة الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، تقلّصت أهمية (تسييس) المنابر الحسينية ضد السلطات (والحال نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى المساجد، شيعية كانت أو سنيّة)، وإن كان من المحتمل استخدامها كأدوات في (العملية السياسية) و(المشاركة السياسية) على النحو الذي شهدناه في العراق والبحرين ومصر وغيرها، أو كما يحدث دائمًا بالنسبة إلى الحركات الإسلامية (الشيعية والسنيّة) في موضوع استخدام المساجد كتجمعات للحشد والتعبئة السياسية.

لكن هناك خشية سلطوية من جهة أن إتاحة مساحة الحرية والتعبير للطقس والمعزّين، وبالذات في مناسبة عاشوراء، قد تقود إلى تسييسه ضد السلطات التي تخنق حرية التعبير السياسي، وتجحف في حقوق مواطنيها، وهذا جانب آخر من العملية. أي إن المسألة في حال اتخذت تعبيرًا دينيًا صرفًا، أو اعتبرت عملية سياسية/ نفسية هدفها تنفيس الاحتقان فحسب، فإنها (قد) تكون مقبولة من قبل بعض السلطات، أما أن يجري زيادة الاحتقان عبر التسييس والشعارات السياسية فذلك مرفوض.

لكن من الواضح أن هناك جانبًا آخر من الموضوع، وهو أن ممارسي الطقوس الحسينية يقومون بعملية التنفيس بالبكاء والجلد المادي للذات،

وبالتالي فإن المعزين ـ في أكثر الأحوال ـ يعيشون حياة مؤطرة ذهنيًا بالطقس وبيئته في تلك اللحظة، وهم ليسوا معنيين في الغالب بما يجري حولهم، وبالتالي لا يستشعرون الحاجة ولا الرغبة ولا الدافع للصدام مع الآخر: سلطة أو مجتمعًا مخالفًا في المذهب، اللهم إلا في حال وجود أزمات مع النظام متفجّرة، تنعكس على أجواء عاشوراء.

قد يكون العكس هو الصحيح.

فالسلطة لها من الدوافع السياسية لكسر إرادة المعزّين أكثر مما لدى الجمهور الشيعي المنشغل بطقسه، وبالتنفيس عن احتقانه، والتلذّذ بالتعبير عن هويته وحمايتها من الضياع؛ ذلك أن خطاب الطقس الحسيني ـ في جزء منه موجّه نحو الذات والـ (نحن) في آن، للدفاع عنها، أو معاقبتها وجلدها أو الهروب منها تعبيرًا عن العجز[1]، أو منعًا لتنفيس احتقانها

(1) غنيّ عن القول بأن الأوضاع السياسية الصعبة، قد ترتدّ على أجساد الشيعة كوسيلة للتنفيس، كما يحدث في أمكنة عديدة، أو كما لاحظ باحث أنه حدث في لبنان في فترات سابقة. رالف رزق الله كتب عن مشهد في النبطية في عاشوراء 1975. قال إنه وقبل أن تبدأ مناسبة عاشوراء بنحو ثلاثة أسابيع، أخذت المدفعية الصهيونية بدك النبطية والقرى المجاورة فقتل وجرح العديدون، حتى أن أحدًا لم يكن يغامر بالمشي في الشوارع بعد غروب الشمس، وظن رالف رزق الله الذي كان يبحث موضوع الطقوس الشيعية بأن شعيرة المحرم يوم العاشر لن تقام، في حين أن الأهالي كانوا يقولون له بأن إحياء عاشوراء سيتم (كائنة ما كانت الظروف.. أليس الحسين هو الذي حمى الشيعة على الدوام؟). وفعلًا أقيمت الشعيرة. لكن رالف لاحظ أمرًا غريبًا، فالتطبير/ الضريبة تصاعد بشكل لم يشهد له مثيل من قبل من حيث عدد المشاركين ومستوى العنف الموجه للذات، وقد علل ذلك بترابط ما تقوم به اسرائيل من قصف وما يقوم به السكان من افعال طقسية. فالقصف الإسرائيلي الكثيف للقرى والمدن أدى إلى (توليد عنفوان كثيف مصحوب بالشعور بالعجز الكلي عن المواجهة بالمثل، لأن العدوانية المتولدة في النفوس المقصوفة لا يمكن توجيهها بعد إلى مصدر الخطر الفعلي إلى المعتدي الحقيقي، فوجدت في الشعيرة مناسبة تسمح لها بالترويح عن النفس؛ ولكنها عدوانية مرتدة إلى أجساد الشيعة بالذات). ولاحظ رزق الله أن موكب اللطيمة (او اللطامة باللهجة العراقية) في يوم السادس من المحرم المخصص للشاب القاسم بن الإمام الحسن، قد زاد عدد المشاركين فيه، كما زادت حدّة اللطم =

باتجاه الآخر عنفًا وتطرّفًا. بنظر البعض، فإنه لكي تبقى تلك السيطرة على المضطهدين، فإن الأخيرين بحاجة إلى هامش من الحرية لممارسة الطقس يجري خلاله التنفيس عن القهر الداخلي، والتعبير عن تلك الهوية المقموعة، أقله ضمن الحدود الدنيا[1].

ويبدو أن بعض السلطات السياسية قد توصلت، من خلال التجربة، وفي ظروف محددة، إلى حقيقة أنه بقدر ما تتوافر الحرية لممارسة واستعلان الطقوس، يبتعد فيه المعزّون عن الانفجار بوجه السلطات السياسية وأيديولوجيتها الدينية السائدة. فلماذا تنفجر قِدْر الضغط بوجه السلطات، في الوقت الذي بإمكانها تنفيسها بحيث يتحول ذلك العنف إلى المضطهدين والمحرومين أنفسهم؟!. في هذا الاتجاه، أوصى الباب العالي منذ الثلاثينيات من القرن التاسع عشر الميلادي، بعد شدّ وجذب بشأن

= أيضًا؛ حيث دخلت مجموعة من عائلة سقط أحد أبنائها الشباب شهيدًا توًا في القصف المدفعي الإسرائيلي قبل اسبوعين، دخلت في الموكب؛ وكانت اخت الشهيد متشحة بالسواد ترفع فوق رأسها صورة اخيها، وأخذت تطلق ندبات شعرية مهداة إلى القاسم، وذلك في محاولة مقاربة بين القاسم وأخيها الشهيد، وبين اسرائيل وجيش يزيد. انظر: رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 103 ـ 104، 109.

(1) الحيدري، **تراجيديا...**، ص 13، 17 ـ 18. وانظر ايضًا، علاء الزيدي، شعائر عاشوراء حين يساء فهمها، إيلاف، 2/ 2/ 2007، حيث رأى بأن الطقوس الحسينية بالذات تمثل (عامل تهدئة للنفوس، لا عامل استفزاز وتهييج). ويضيف: (ليس أفضل من شعائر سيد الشهداء ومراثيه وقراءاته وتعازيه متنفسًا للحزن يحوّله إلى طاقة إيجابية بناءة وفاعلة. وحتى الطقوس التي تبدو غريبة أو مازوشية فهي [منفذ] تسريب لطاقة هائلة تتولّد في النفوس المقهورة بالظلم الطويل والتجاهل المستديم، تسريبها إلى منافذ تدخل في نطاق قاعدة: الناس مسلّطون على أنفسهم؛ بدلًا من تسلّلها إلى حيّز الآخر أو انهمارها عليه بما تعنيه من محاولة عنيفة ودموية أحيانًا لإعادة التوازن المفقود. إن الشعائر الحسينية لا تختلف هنا عن تعبير الإنسان عن حاجته إلى مكان يصرخ فيه، إذا ما أحسّ بظلم أو رأى مشهدًا يستثير إنسانيته وتعاطفه وتضامنه). انظر المصدر على الرابط:
http://www.elaph.com/Web/AsdaElaph/2007/2/208446.htm?sectionarchive=AsdaElaph
في 1/ 1/ 2012

ممارسة طقوس عاشوراء، بأن يفسح لها في المجال، والمبرر كان: (دعهم يفعلون ما يشاؤون ما داموا لا يؤذون سوى أنفسهم)[1]. أو كما حدث في السعودية، فبعد الصدامات العنيفة التي أودت بحياة العشرات قتلًا بالرصاص عام 1400هـ/ نوفمبر 1979، وما ترتب عليها من توتر للأوضاع وقيام معارضة سياسية، فسحت السلطات في المجال بشكل محدود للمشاركة في الطقوس واستعلانها في الأعوام التالية حتى الآن، وإن كانت العين ترقبها وتمنع تضخّمها.

بمعنى آخر، فإنه يمكن النظر إلى ممارسة الطقوس العاشورائية على أنها وسيلة من وسائل الاحتواء للمضطهدين والمعذبين والمحرومين، وبدونها يمكن أن ينفجروا بوجه جلاّديهم. ولهذا، نظر البعض إلى الطقوس العاشورائية ـ أو بعضها، كمادّة تخدير للشيعة منعتهم من تحويل الظلم الواقع عليهم إلى عمل إيجابي وتغيير وضعهم الدوني عبر الثورة على الظلم[2]. وقد لوحظ في فترات سابقة في لبنان مثلًا، أن السلطات السياسية تدافع بحماسة شديدة وتحمي ممارسي شعيرة (التطبير) (لأنها تقوم بوظيفة تأخير انفجار طائفة مزقتها من قبل الصراعات الطبقية)[3].

ولكن للطقس وجوهًا أخرى.. فلأنه استخدم كوسيلة اعتراض على السلطات الحاكمة، كونه يوفّر البيئة المناسبة للاعتراض السياسي: يستثمر المناخ النفسي في المناسبات الدينية للتحفيز والثورة على الوضع القائم المتردي، ويشرعن الاعتراض دينيًا بتقديم الحسين ورموز آل البيت الآخرين كنماذج يقتدى بها، ويوفّر الجموع والحشود التي ستشارك في الطقس وهي مادة الثورة، كما قد يوفّر خطاب الثورة والاعتراض من خلال الخطابات والمحاضرات.. لهذا كلّه، كان من البديهي أن يتم التعاطي مع الطقس بقدر

---

(1) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ج2، ص 111.

(2) يقول السيد حيدر الحلّي:

أفلَطْمًا بالراحتينِ فهلاّ — بسيوفٍ لا تتقيها الدروعُ
وبكاءً بالدّمع حُزنًا فهلاّ — بدمِ الطّعنِ والرماحُ شروعُ
قَل الاّ قراع ملمومةِ الحتـ — ـفِ فواهًا يا فِهرُ أينَ القريعُ

(3) رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 41.

غير قليل من الحذر والريبة، خصوصًا من قبل الحكومات ضعيفة الشرعية التي تخشى على سلطانها من التذرّر، فتعمد إلى محاربته ومنعه.

تكشف الباحثة ماري هوغلاند، عن وجه آخر لمعاني الطقوس، حين تتحدث عن علاقة الجسد بالسياسة، فالدم يعني إشارة الاستعداد للشهادة، والجسد ذخيرة سياسية تمثل تمظهرًا للقدرة السياسية. فمن خلال جلد الذات، يعيد الشيعة قراءة الماضي والحاضر ليترجموه بما يفيد قدرتهم وارادتهم على ايذاء جسدهم. انهم ـ حسب تعبيرها ـ يرسلون رسائل مكتوبة على لحومهم إلى الامام الحسين عن ولائهم وتمجيدهم له، والى الشيعة الآخرين بأنهم ملتصقون متضامنون معهم؛ ورسالة إلى الأعداء تحمل عنوان شجاعتهم وإيمانهم. وتتابع: بضرب انفسهم، فإن الرجال الشيعة يجهضون ما يقوم به الظالم من كوارث لاجسامهم، وأنه مهما يحل بأجسادهم التي يخطّ عليها الظالم رسائله، فإن ذلك لن يؤدي إلى هزيمتهم، على العكس تمامًا، حتى في الموت فإنهم سيجدون حياة، انهم مستعدون لاتباع خطى الامام الحسين، وأن يكونوا شهداء من اجله ومن اجل هدفه، وهو الانتصار على الطغيان ومن أجل العدالة. اضافة إلى أنه عبر تسويط الذات يختبر المعزّون قدراتهم وارادتهم ليكونوا شهداء، حين يدعو الداعي للشهادة والاستشهاد. أما المرأة، فعزاؤها الهادئ وضربها بكفيها على جسدها، إنما يعني الاستعداد للمصاعب والألم والحزن[1].

هناك عمليّة عكسية ممكنة الحدوث، وهي أن تعتمد الدولة سياسة توسعة الطقوس، مثلما يمكنها ـ وهي تفعل ذلك ـ التضييق عليها وعلى المنخرطين فيها، وللأهداف السياسية نفسها. فالتوسعة عبر الحث على المشاركة في الطقوس ـ العاشورائية بشكل خاص ـ أو تسهيلها، عملٌ سياسيٌ، وله غاية سياسية واضحة، تعنى باستثمار الطقس لمصلحتها.

فقد يريد الحاكم شرعنة نفسه وحكمه، عبر كسب الحشود، أو في

(1) Mary Elaine Hogland, Flagellation and Fundamentalism: (Trans)Forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning; *American Anthropologist*, Vol. 25, No. 2 (May, 1998), pp. 248-249.

أدنى المستويات تنفيس الاحتقان حتى لا ينفجر في وجهه. وقد يريد أصواتهم الانتخابية. وقد يريد شرعنة احتلاله كما فعل الإنجليز حين احتلّوا العراق في العقد الثاني من القرن العشرين. ومن هنا، فإن الطقوس يمكن أن تقدم خدمة للسلطات الموسعة لها، كما يمكن أن تسبب ضررًا بالغًا لها.

لا بدّ ونحن نتحدث عن خشية الأنظمة من الطقوس وتحولها إلى أداة معارضة، أن نشير إلى حقيقة أن الطقس الشيعي يمكن تحمّله (سياسيًا) في حال توافرت في الحكومات القائمة صفة الشرعية، أي: (القبول الطوعي بنظام الحكم القائم على العدل والمساواة واحترام إرادة الجمهور)، بحيث تضمن مصالح الناس المادية، وتفسح في المجال للتعبير عن معتقداتهم الدينية وطقوسهم المذهبية. وهنا يرجح تحوّل الطقس المذهبي إلى طقس غير مسيّس، أو أن تسييسه لا يخرجه عن الإطار العام، أي إنه يمكن استيعابه في الإطار السياسي المحلّي، بحيث لا يتحوّل ضدّ (أصل النظام والدولة) بل تكون أقصى حالات تسييسه: تحوّله إلى إحدى أدوات (العمل السياسي) لجماعة أو حزب، ومن المرجّح أن يستخدم سياسيًا بصورة مباشرة بين الأحزاب والجماعات الشيعية المتنافسة في تمثيل المجتمع الشيعي. ومن المحتمل جدًا أيضًا في ظل نظام سياسي معتدل، أن تتعزّز صفة الطقس المذهبية/ الدينية العبادية والرمزية والفولكلورية. وفي حال استمرّ ذلك الحال، يرجح أن يفقد بعض زخمه ويقلّ عدد المشاركين فيه، إن استمرّ غياب المحفزات التي يولدها الصراع/ التنافس السياسي والاجتماعي وحتى الطائفي.

في جانب آخر، لا شك أن شهر محرم بالذات يوفّر مناسبة مميزة لا تعوّض للتعبير السياسي، لهذا كانت الاحتجاجات الشيعية ـ تاريخيًا ـ تستفيد من هذه المناسبة. بل يمكن القول بأن كثيرًا من التحوّلات المفصلية في التاريخ الشيعي القريب كما البعيد، كانت قد انقدحت شرارتها في شهر محرم، أو كانت مناسبة عاشوراء محطّة أساسية في انطلاقتها وتطورها.

إن مواسم ممارسة الطقس، خصوصًا في عاشوراء، هي مواسم حرية بكل ما في الكلمة من معنى، وهي خارجة على سيطرة السلطات المركزية أو حتى المحليّة، بل إنها تخرج على سيطرة رب العائلة. إنها وقت مثالي

للجمهور للتعبير عن نفسه وهويته دينيًا أو/و سياسيًا. لا أحد يستطيع في مناسبات محرم أن يمنع أفراد عائلته ـ ذكورًا وإناثًا ـ من الخروج من المنزل والمشاركة في تلك الاحتفالات الدينية التي تقام. ومثل هذه الفسحة الدينية التي تتكرر، وليس للسلطات قدرة على ضبطها والسيطرة عليها، هي مناسبة للتعبير الحرّ في الغالب، ومناسبة للتنفيس عن الألم المختزن طوال العام؛ ومناسبة أيضًا للعلاقات الاجتماعية، وللشحن السياسي، وحتى الطائفي إن أراد أحدٌ أن يقوم بذلك من كلا الطائفتين.

ويرى الباحث سيفان أن ما يقوم به الشيعة يوم عاشوراء من نشاطات، بما تحتويه من شحن عاطفي وأهمية سياسية، ومشاركة المعتقدين في مراسيمه، كان ولايزال الأداة التي من خلالها دورمة الأسطورة الحسينية، كمبرر لسلوك سياسي محدد. ولذا لاغرابة أن خدم عاشوراء تطوير حركة الثورة في إيران، سواء عام 1963 ضد الشاه وثورته البيضاء، أو ضمن عمل أكثر تنظيمًا في ديسمبر 1978 ـ الذي صادف مناسبة عاشوراء ـ حين خرج مئات الألوف متظاهرين ضد حكم الشاه في شوارع طهران[1].

(1) Emmanuel **Sivan, Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution**, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 21, No. 1. (Cambridge University, Feb., 1989), p. 7.

(2)
مكافحة الطقوس

على مدى التاريخ، تأرجح تعاطي السلطات السياسية مع الطقس الشيعي المذهبي ضمن خيارين واضحين:

1/ التضييق الذي قد يصل إلى المنع الكلي.

2/ الفسح الجزئي أو الكلّي، ومحاولة استثماره سياسيًا ما أمكن، أو نزع مخالبه السياسية من خلال الفسح له.

خيار المنع الكلّي تمت تجربته في حقب مختلفة من التاريخ في العهود المختلفة. المبررات المعلنة ـ إن وجدت ـ كانت دينية أو طائفية، ولكن الدوافع السياسية هي الأصل. المنع كما الفسح للطقوس غير مؤسسين على قاعدة دينية (الحليّة والحرمة) بل على قاعدة سياسية أو طائفية في معظم الأحيان. ما يدفعنا لتأكيد هذا الأمر، هو أن الطقوس الشيعية الأولى، لم تكن تخرج على إطارها الديني المتعارف عليه عند اهل السنّة، ومع هذا قوبلت في فترات تاريخية عديدة بالمنع. والطقوس الشيعية اليومية التي يجري منعها أو السخرية منها، لها ما يشبهها في طقوس مجاميع وشعوب إسلامية سنيّة أخرى، سواء اعتبرت طقوسًا اجتماعية، أو طقوسًا دينية/ صوفية في الغالب. ومع هذا لم تثر تلك الطقوس، التي لاتزال تجري حتى اليوم، كما في مصر والمغرب وإندونيسيا والهند والباكستان أية تبعات دينية/ سياسية.

في الطقوس الشيعية الأولى، كان الولاة الأمويون يمنعون زيارة قبر الحسين، وكلفوا حراسًا لمنع الزائرين الذين كانوا يتسللون اليه ليلًا، كما كانوا يعاقبونهم.

وفي العهد العباسي تقلّبت الأمور بين الفسح والمنع؛ لأنه ـ حسب رالف ـ كان وزن الشيعة داخل السلطة العباسية قد أخذ منحى متقلبًا[1]. ولعلّ عهد المتوكل العباسي يمثل قمة القسوة والشدّة على أهل البيت العلويين وشيعتهم[2]، وكان من جملة ما قام به هدم قبر الإمام الحسين سنة 236هـ، وأصدر أمرًا بمنع زيارته، كما تذكر ذلك كتب المؤرخين[3]. ولهذا قال الشاعر علي بن أحمد بن منصور البسامي، يومها:

تالله إن كانت أميّةُ قد أتتْ قتلَ ابن بنت نبيّها مظلوما
فلقد أتاه بنو أبيه بمثله هذا لعمرك قبره مهدوما
أسفوا على أن لا يكونوا شاركوا في قتله فتتبعوه رميما

وقبلها منع بعض الخلفاء العباسيين الشيعة من قراءة المقتل يوم عاشوراء، بل هدمت جوامع كان يقام فيها احياء تلك الطقوس، كما فعل المقتدر العباسي حين أمر بهدم جامع براثا في الكرخ الذي كانت تقام فيه الطقوس الشيعية وغيرها.

في العهد العثماني، وفي كل الأماكن التي وصل اليها نفوذ قادتهم كانوا يمنعون إقامة الاحتفالات بمناسبة عاشوراء، أو المناسبات الطقوسية الأخرى كاحتفالات عيد الغدير، سواء في لبنان أو العراق أو غيرهما كما في اليمن الزيدي. وفي الغالب كان يجري الالتفاف على أوامر المنع، وفي بعض الأحيان فإن السياسات الطائفية الفاقعة التي رافقت العهد العثماني

(1) رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 85.

(2) انظر مثلًا: أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص 305 ـ 408
http://www.altahaddi.net/Islam/books/alasfahani/muqatel/pa56.html
http://www.altahaddi.net/Islam/books/alasfahani/muqatel/pa58.html
في 18/ 4/ 2008
وانظر: **الكامل** لابن الأثير، ج 5، ص 310 ـ 311، 302، 305

(3) انظر ما ذكره الطبري حين يقول: (وفيها ـ سنة 236 هـ ـ أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن عليّ وهدم ما حوله من المنازل والدّور، وأن يحرث ويبذر، وأن يمنع النّاس من إتيانه. فذكر أنّ صاحب الشّرطة نادى في الناحية: من وجدناه عند قبره بعد ثلاثةٍ بعثنا به إلى المطبق فهرب الناس وامتنعوا من المصير إليه، وحرث ذلك الموضع وزرع ما حواليه). الطبري، مصدر سابق، ج7، ص365

الأول قد أدّت إلى ثورات متعددة ضدّهم، قبل أن يخفّفوا من وطأتهم على السكان في أواخر عهودهم وقبل اندثار امبراطوريتهم.

في لبنان، مثلًا، منع العثمانيون ممارسة طقوس عاشوراء، وكانت القراءة تتم في بعض الأحيان عبر القارئ الذي يطوف حول البيوت بديلًا عن الاجتماع العام إن لم يتوافر، أو إن لم يكن الاجتماع ممكنًا بسبب المنع أو غيره. القارئ الطوّاف كان موجودًا إلى عهد قريب بين الشيعة شرقي السعودية وكان يعرف بـ (المدّاح) أو (المادح). وفي أيام عاشوراء بلبنان العثماني، وحين تجول الشرطة في الأحياء الشيعية، هناك من يترصدها من الصبيان، فيتحول المجلس الحسيني إلى مجلس اجتماعي يحتسى فيه الشاي[1]. ومثله كان يحدث في أواخر العشرينيات الميلادية من القرن الماضي في القطيف والأحساء شرقي السعودية، حيث توضع رقابة عند مفترقات الطرق تحسبًا لأيّ طارئ، وفي بعض الأحيان يجري إقامة العرضة (رقصة حرب ذات أصل قبلي) ظاهرًا فيما تجري التعزية سرًّا في مكان آخر.

وكذلك لم تكن سلطات الاحتلال البريطاني والفرنسي التي ورثت ممتلكات الإمبراطورية العثمانية، كما أنظمة ومشيخات أخرى، تنظر إلى الطقس الشيعي خصوصًا العاشورائي منه بعين الرضا. في لبنان الخاضع لسلطة الانتداب الفرنسي، كانت السلطة ضد أن يمارس الشيعة طقوسهم، وبينها التطبير[2]؛ في حين أن الاحتلال البريطاني في العراق شجّع الطقوس في البداية كيما يتمكّن من كسب رضا أكثرية السكان الشيعة، لكن الطقس أثبت أنه صعب التطويع لمصلحة المحتلّ، فعمد إلى محاربته.

---

(1) رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 97. والحيدري، **تراجيديا..**، ص 163.

(2) منذ الاحتلال الفرنسي، لم تتوقف النبطية عن ممارسة الطقوس رغم ممانعته. وفي عام 1936 اتخذ قرار حازم بالمنع فاعتقل قادة الضريبة/ التطبير، وصدر أمر بمنع المواكب. ولكن فوجيء الجنود الفرنسيون بموكب الضريبة وخشوا على أنفسهم واختبأوا. وفي العام التالي امتنعت السلطات الفرنسية عن التدخل، إرضاءً لرجلهم من آل الزين، زعيم إحدى عائلتي كبار الإقطاعيين في منطقة النبطية الذي كان يبذل جهدًا لكسب ود سكان النبطية على حساب المنافسين السياسيين الآخرين. انظر: رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 98 ـ 99.

الوهابيون في فترات حكمهم المتعاقبة ذهبوا أبعد من محاربة الطقس، إلى محاربة التشيّع كمعتقد، والشيعة كأفراد. فيما سمّي بالدولة السعودية الأولى، ومنذ احتلال الأحساء والقطيف (1210هـ/ 1796م) كانت الطقوس الشيعية ممنوعة ويعاقب على ممارستها قتلًا أو طردًا من البلاد، بالرغم من حقيقة أن أدوات السيطرة لم تكن متوافرة لدى الوهابيين الأوائل، ولم تكن لهم القوى الكافية للتأكد من صرامة تطبيق قراراتهم. عادت الطقوس لتمارس بعد سقوط الدولة الوهابية الأولى على يد قوات محمد علي باشا، وفي خضم الصراع السياسي بين القوات المصرية وغيرها، كان الناس يمارسون طقوسهم بحرية.

لكن مع عودة الدولة السعودية الثانية على يد تركي بن عبدالله وسيطرته على الأحساء (1245هـ/ 1831م) ومقاومة الشيعة لها (خصوصًا في سيهات) ثم سيطرة ابنه فيصل بن تركي على الحكم، فإن قيادات شيعية قتلت على خلفية طائفية، وكان التضييق على الممارسات الشيعية، ولكن الأوامر لم يكن يجري تنفيذها، فالقرى والأرياف الشيعية كانت تمارس طقوسها بقليل من التحفّظ، اللهم إلا في المدن المختلطة كما في الهفوف، حيث كان يجري الالتفاف في الغالب وبصورة أو بأخرى على قرارات المنع.

بمجيء العثمانيين إلى الحكم وطرد الحكم السعودي من الشرق عام 1871م في حملة مدحت باشا، كان هناك تسامح مع الطقوس، وتمتعت المنطقة بحريات دينية غابت عنها منذ زمن بعيد، حتى المذاهب الإسلامية الأخرى (المالكية والشافعية والحنفية) التي قمعت في الأحساء على يد الوهابية، انتعشت بشكل كبير، وصارت مدارسها تخرج الكثير من العلماء والشعراء.

وفي 1913م، أعاد السعوديون احتلالهم للأحساء والقطيف (ما يعرف اليوم باسم المنطقة الشرقية) واتفق الحاكم الجديد مع أعيان الشيعة وشيوخهم فيما اتفق معهم عليه على (احترام الحرية الدينية) للشيعة، وكان أحدهم (الشيخ حسن علي البدر) قد غادر القطيف قبيل ساعات من دخول القوات السعودية إلى القطيف، معترضًا على تسليمها لابن سعود، وكانت حجته أن

الوهابية لن يحترموا عقائد المواطنين. وهذا ما حدث فعلًا، فبعد أقل من عامين، بدأت الضغوطات، حيث أعدم أحد أهم قادة الشيعة السياسيين وهو عبدالحسين بن جمعة، وطردت عائلته، واستولى الحاكم ابن سعود على أمواله، كما تم منع العزاء، وتزايد الاضطهاد الذي سأل أمين الريحاني ابن سعود عنه عام 1921م، فنفى الأمر، وقال إن ما يريده هو: (..إلا أنا نسألهم ألا يكثروا من المظاهرات في احتفالاتهم)[1]. وكأن ابن سعود كان يريد أن يقول بأن استعلان الطقوس يستفزّ جيشه الإخواني العقائدي، رغم أن لا أحد منهم كان مقيمًا أو حتى موجودًا في القطيف والأحساء، مع ملاحظة أن تلك الطقوس كانت تقام بشكل شبه كامل في مدن وقرى وأحياء شيعية خالصة.

ووصلت قمّة الضغط الطائفي والاقتصادي في عام 1928، ما فجّر ثورة مسلحة انطلقت شرارتها من (العوامية) بقيادة الشيخ الضرير محمد النمر، كادت تسيطر على المنطقة كاملًا. وقد حدث قبل الثورة أن أصدر علماء الوهابية قرارًا ملزمًا للحاكم السعودي عام 1927م يقضي بطرد الشيعة أو إجبارهم على الالتزام بمعتقد الوهابية، والصلاة خلف مشايخهم الذين أرسلوا فيما بعد إلى كل ناحية وبلدة وقرية لتحقيق الغرض[2].

بعد صدام ابن سعود مع قادة جيشه الإخواني وانتصاره الساحق عليهم 1930 ـ 1932م، تحلحل الوضع نسبيًا، وبدأ الشيعة يمارسون طقوسهم في داخل حسينياتهم، بدون مظاهر في الشوارع وما أشبه. فلم تكن المنطقة الشيعية تعرف مواكب أو لافتات أو مسيرات أو طقوس تطبير أو تمثيليات حتى فترة قريبة. في نوفمبر 1979 خرج الناس ـ بمناسبة محرم ـ وربما لأول مرّة إلى الشوارع، لا لممارسة الطقوس، ولا كمواكب حزن، بل للتظاهر بشعارات سياسية ضد التمييز الطائفي، ووقعت الصدامات التي خلّفت قتل العشرات بالرصاص، واعتقال ما يزيد على الألف، وجرح ما يزيد على المائة. في العام التالي وما بعده، اعتاد الناس الخروج لـ (ممارسة الطقس)

(1) أمين الريحاني، **ملوك العرب**، دار الجيل ـ بيروت، ط8، بدون تاريخ، ص 584.

(2) حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية**، بيروت 2010، ج2، ص 179.161

وبدأت شيئًا فشيئًا اللافتات وأقمشة السواد والأعلام، والعزاء في العراء والساحات، بقليل من التدخّل من السلطات. وقد زادت المظاهر الطقوسية بانتظام في معظم القرى والأرياف والمدن الشيعية، إن لم يكن كلّها، وما دعمها أكثر هو الهدوء السياسي للشيعة بعد عام 1993 (تاريخ المصالحة بين المعارضة السياسية الشيعية والنظام)، حيث اعتبرت الطقوس تعويضًا من نوع ما عن الحقوق السياسية والمدنيّة.

كما أن التحولات السياسية الإقليمية خصوصًا في العراق بعد سقوط نظام البعث عام 2003 صاحبها موج طقوسي هائل، ترك بصماته الواضحة على الشيعة في السعودية حيث زادت ممارسة الطقوس من حيث حجم المشاركة وتنوّع وسائل التعبير، بما فيها التطبير وإقامة التشابيه/ التمثيل المسرحي، الذي لم يظهر إلا في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، وهو آخذ بالتكاثر، بالرغم من حقيقة أن الحكومة السعودية تحاول استعادة الأرض التي خسرتها طقوسيًا من خلال حملات إغلاق الحسينيات في الأحساء، والتضييق المتعمد فيما يتعلّق ببناء الجديد منها أو ترميم القديم منها، أو حتى إزالة اللافتات من بعض القرى الشيعية الخالصة[1]. زد

(1) على سبيل المثال لا الحصر، أنه في محرم 1429هـ الذي صادف شهر يناير 2008، عمدت السلطات الأمنية بالأحساء مرارًا إلى إزالة اللافتات العاشورائية التي ملأت شوارع قرية الرميلة، حيث قامت أكثر من 10 دوريات أمنية ترافقها رافعة وعدد من عمال البلدية وشرعوا بإزالة اللافتات المنصوبة على أسطح المباني والجدران وأعمدة الانارة وأشجار النخيل؛ فما كان من شباب البلدة إلا أن قاموا برشق رجال الأمن بالحجارة اعتراضًا وتحديًا. اللافتات المزالة لا يمكن وصفها بالعدائية، فهي حوت ـ مثلًا ـ قول الرسول ﷺ: (حسين منّي وأنا من حسين)؛ أو أبيات شعر قيلت على لسان الإمام الحسين، مثل: إنْ كان دينُ محمد لم يستقمْ/ إلاّ بقتلي يا سيوف خذيني. إضافة إلى بعض الأقمشة والرايات الملونة السوداء والحمراء، رمزًا للمظلومية والحزن والشهادة. لكن كان هنا شعار مستوحى من العراق قيل في انتفاضة صفر 1977، رفع في يافطة، وهو يقول: (لو قطّعوا أرجلنا واليدينْ/ نأتيكَ زحفًا سيدي يا حُسينْ).
انظر شبكة راصد الإخبارية،
http://www.rasid.com/artc.php?id=20247
في 22/ 1/ 2008

على ذلك ما يتعلق بإغلاق المساجد الشيعية والإسماعيلية (وليس الحسينيات التي لم تسمح بوجودها أصلًا فحسب) في مدينتي الخبر والدمام، وذلك لإعطاء مظهر سلفي كامل لهما، رغم أنهما مختلطتان سكانيًا[1]. ويضاف إلى هذا كلّه، معاقبة المتغيبين من الطلبة والموظفين في المناسبات الدينية[2].

---

(1) في تقويم لمراسم عاشوراء شرقي السعودية في محرم 1429هـ/ يناير 2008، قالت التقارير بأنها جرت في أجواء لامست فيها درجة الحرارة صفرًا، وكان الحضور الأمني الرسمي المقيّد واضحًا بل خانقًا في مدينة الدمام وفي منطقة الأحساء من جهة ممارسة الشأن العبادي والتعبير عن الهوية الخاصة، حيث الرقابة الأمنية مشددة، وحيث القيود في الهفوف والمبرز على مكبرات الصوت، وكذلك منع إيصال التمديدات الصوتية إلى المنازل المجاورة، وإجبار أصحابها على التعهد بذلك، وكذلك تحديد أوقات التجمعات مع التهديد بغلق أية حسينية مخالفة في سابقة غير معهودة. وترافق مع الضغوط الأمنية إغلاق السلطات السعودية أكثر من 20 حسينية ومسجدًا، مع استدعاء محافظ الأحساء بدر بن جلوي لـ 30 شخصية أحسائية من رجال الدين والوجهاء في اجتماع حذرهم فيه من الإخلال بالأمن، ولكن تلك الشخصيات انتقدته بصورة لاذعة على خلفية الاعتقالات الطائفية وإغلاق المساجد والحسينيات التي جرت تحت إشرافه في السنوات الماضية. أما في مدينة الدمام، فعاشت أجواء الحظر الرسمي لأية تجمعات دينية طوال أيام عاشوراء، لا في الحسينيات ولا في المنازل.
انظر شبكة راصد الإخبارية،
http://www.rasid.com/artc.php?id = 20201
في 22/ 1/ 2008

(2) يلاحظ أن البحرين ودولًا أخرى تمنح إجازة لمواطنيها الشيعة في بعض المناسبات الدينية. وفي السعودية هناك تشديد متزايد على المتغيبين، وقد شهد محرم 1429هـ مثلًا محاولة حكومية لتقليص ما يمكن تسميته بأزمتها في حضور الهوية الشيعية، عبر تقييد النشاط الديني الشيعي بالمنع الرسمي والعقاب. فقد أصدر مدير التربية والتعليم بمحافظة الأحساء (22/ 1/ 2008) تعميمًا داخليًا يقضي بحصر أسماء جميع المعلمين الغائبين عن العمل في ذكرى عاشوراء بمن فيهم ذوو الإجازات المرضية والطارئة، وذلك للحد من غياب الطلاب والأساتذة. وحسب موقع شبكة راصد الإخبارية، فإن إدارة التربية والتعليم عقدت اجتماعًا موسعًا (في 15/ 1/ 2008) بمشاركة جميع مدراء ووكلاء المدارس بالمحافظة لمناقشة الموضوع؛ غير أن الاجتماع انتهى إلى طريق مسدود أمام حقيقة ان أغلب منسوبي ادارة =

لكن كل إجراءات السلطة لم تمنع من تسييس الطقس. ونحن نتحدث فيما يسمى بـ (الربيع العربي/ ربيع الثورات) نجد أن مناسبة الجمعة (صلاة الجمعة) قد أصبحت محطّة اسبوعية للثورات التي انتصرت والتي لم تنتصر بعد. ولكن الشيعة ـ كما في البحرين والسعودية ـ لم يكتفوا بمناسبة الجمعة؛ بل استثمروا كل المناسبات الدينية الطقوسية الأخرى كما في المحرم، وفي وفيات الأئمة، وحتى في المولد النبوي. وقد استشهد مواطنان في التظاهرات السياسية التي انطلقت في مناسبة (أسبوع المولد) في القطيف برصاص رجال الأمن في 16 ـ 17/ 3/ 1433هـ، الموافق 9 ـ 10/ 2/ 2012.

في بلد آخر كالبحرين، ذات الأكثرية الشيعية، فإن الطقوس الشيعية، والحسينيات التي ترعاها، أكثر وأقدم من جهة التسييس. فعلى الدوام كانت المآتم/ الحسينيات ساحات عامّة قابلة للاستثمار السياسي في بعده الوطني المعارض ضد حكم آل خليفة.

تطور الطقوس أدّى إلى تحوّلها إلى ما يشبه المؤسسات، فكل مأتم/ حسينية له ميزانيته وروّاده والقائمون عليه وخطيبه أو خطباؤه وروّاديده، وربما ميوله السياسية أو عدمها، ومرجعيته الدينية، تدلّ عليه، ومن ثمّ جمهوره الخاص. هذا التحوّل إلى (المأسسة) كان نتيجة طبيعية، وكان ازدياد عدد الحسينيات أمرًا طبيعيًا، وتاليًا كان تدخّلها في الشأن السياسي أمرًا لا مفرّ منه. هذا ما جعل بعض الباحثين ينظر إلى الحسينيات (منطلق الطقوس عمومًا والعاشورائية خصوصًا) باعتبارها مؤسسات شبه

= التعليم في الأحساء من طلاب ومعلمين هم من المواطنين الشيعة ولا سبيل لمنعهم من الغياب في المناسبات الدينية. ولجأت الإدارة اثر ذلك وعلى مدى ايام إلى ارسال المشرفين لمختلف المدارس لمراقبة الأوضاع ومتابعة دفاتر التحضير، وسجل حضور وانصراف المعلمين. كما قام مدير التعليم بالأحساء أحمد بالغنيم وعدد من مساعديه بجولة خص بها المدارس الشيعية تحديدًا للوقوف على هذا الأمر. غير أن الأمور على الأرض سارت عكس ذلك تمامًا. انظر:

http://www.rasid.com/artc.php?id = 20254

في 22/ 1/ 2008

سياسية Parapolitical أي إنها تخدم أهدافًا سياسية دون أن تكون هي في ذاتها سياسية المبنى، كما هي الحال في البحرين وغيرها حيث تقوم المآتم هناك بنشاطاتها التقليدية، إضافة إلى أنها منابر للعمل السياسي، وكان تزايدها بالمئات ناتجًا من منع النشاطات السياسية المتمثلة في الأحزاب والنقابات العمالية[1].

ومع أن نظام الحكم البحريني، سواء كان تحت السيطرة الإنجليزية التي امتدت إلى عام 1971م، أو بعدها، لم يستطع أن يمنع الطقوس، فذلك أمرٌ مستحيل، إلاّ أنه لم يكن يرحّب بها أو يدعمها. وكان رجال الحكم، وربما لا يزالون، يشعرون بثقل الواجب عليهم ـ ماداموا يحكمون أكثرية شيعية ـ أن يراعوا الجانب التعبدي. وقد اعتاد شيوخ البحرين حضور المجالس الحسينية في عاشوراء (مثلًا حسينية بن رجب)، وفي بعض الأحيان دعمها، أقله حتى ما قبل ثورة 14 فبراير 2011، حيث يمنح ـ باسم الملك ـ كل مأتم دعمًا ماليًا في أيام محرم، كما يمنح رزًا، وزيتًا، وسكّرًا، وشايًا، وأيضًا ـ لسخرية الأقدار ـ سيوفًا نظيفة جديدة حادّة لكي يقوم الشيعة بشجّ رؤوسهم بها، ثم يتم سحبها بعد استخدامها وتحفظ إلى العام التالي في مخازن وزارة الداخلية!

فيما يلي مشهدان تفصيليان للطقوسية الشيعية في العراق، يوضحان أهميتها الاجتماعية والسياسية، ويقدمان رؤية حول الأبعاد السياسية لمكافحتهما من قبل السلطات السياسية:

المشهد الأول:

العثمانيون والطقوس: ثورة كربلاء

كانت سياسة التميز الطائفي العثمانية شديدة الوطأة على شيعة العراق خصوصًا في المدن المقدسة أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. وبالرغم من أن المدينة بضرائحها المقدسة وسكانها المختلطين من الجنوب

(1) د. فؤاد اسحق الخوري، **القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها**، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983، ص 241.

العشائري العراقي ومن المهاجرين الإيرانيين، هي مدينة شيعية صرفة، إلا أن العثمانيين عمدوا إلى فرض المذهب الحنفي حتى في الشؤون الخاصة، وفي إدارة الضرائح، والسيطرة على الأوقاف، والقضاء، ومنع ممارسة العزاء في عاشوراء، فضلًا عن زيادة الضرائب والتعسّف في جمعها. وكان المعينون من المماليك من بغداد يسيطرون على المدينة ويحكمونها ويتحكمون في مصادر ثروتها، وكان حكمهم مفروضًا على النخب الشيعية والعائلات المشهورة[1].

بسبب الضغوط المتعددة، ثارت مدينة كربلاء على السلطة المحليّة، واستولت جماعات مسلحة عليها نحو عقدين من الزمان في القرن التاسع عشر، وصارت تدار بشكل مستقل عن السلطة المركزية، ولم ينته ذلك كلّه إلاّ بمذبحة عام 1844م، أتت على ما لا يقل عن 15% من سكان المدينة، فضلًا عن قتل آلاف آخرين من رجال العشائر.

قبل المذبحة، كانت الضرائح المقدسة ملجأ وحصنًا، وكانت احتفالات عاشوراء وغيرها المناسبة الأهم في الحشد لطرد حاكم كربلاء العثماني والسيطرة على المدينة، وهكذا كان فعلًا. حيث انبرت جماعتان مسلحتان ذاتا ميول قبلية مختلفة، دُعمتا من رجال الدين - رغم شرورهما - فسيطرتا عليها، مستفيدتين من اختلاف العلماء بين التيارين الفكريين: الأصولي والأخباري. وحسب بعض الباحثين، فإن الاجتماعات الدينية المتكررة للشيعة في المناسبات الدينية المتعلقة بالخصوص بشهادة الإمام الحسين، طورت شبكة من العلاقات الاجتماعية المنظّمة، أمكن استدعاؤها في أوقات الأزمات السياسية، ومقاومة السيطرة العثمانية القادمة من بغداد كما حدث في الأعوام 1824، و1835، وفي الفترة ما بين 1842 - 1843م[2].

العثمانيون في تلك الفترة كانت لديهم خشية سياسية من الطقوس ومهد الطقوس (كربلاء والنجف)؛ وزاد الأمر الصراع العثماني - الإيراني

---

(1) Juan R. I. Cole & Moojan **Momen, Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843**, *Past and Present*, No. 112 (Aug., 1986), pp. 113-115.

(2) Ibid., p. 116.

حول من يسيطر على العراق ويمثّل سكانه. وقد اعتبر العثمانيون شيعة العراق مجرد طابور خامس، ورأوا الضغط والتضييق عليهم في عباداتهم الدينية، واحدة من أدوات السيطرة. في تلك الأثناء منع والي بغداد داوود باشا (1817 ـ 1831) إقامة التعازي بمناسبة عاشوراء تحت مبرر أنها كانت تمثل وجهًا دعائيًا لإيران، واستمر المنع نحو أربعة عشر عامًا، ما اضطرهم لإقامتها سرًّا في السراديب[1].

في كربلاء كان يهمّ علماء الشيعة إبعاد الحكم العثماني عن المدينة التي كان يوحدها الوعي الديني/ المذهبي، والعداء للحكم العثماني، بالرغم من حقيقة أن العلماء رأوا تلك الجماعات غير شرعية وشيطانيه شأنها شأن الحكم العثماني نفسه، ولكنها أقله تعمل تحت مظلّتهم، وتتيح لهم فسحة من الحرية لممارسة عباداتهم بعيدًا عن ضغط السلطة المركزية، التي تريد إعادة السيطرة على مدخولات المقامات الدينية والأوقاف، وإحلال القضاة الأحناف مكان القضاة الشيعة، فضلًا عن إلزامهم بذكر الإمبراطور العثماني في صلوات الجمع والدعاء له، والامتناع عن إقامة الطقوس الشيعية في عاشوراء وغيرها[2].

لقد سبب الضغط على الحريات الدينية فيما يتعلق بإحياء مناسبة عاشوراء سخطًا واسعًا بين الشيعة عمومًا، ولم يؤد ذلك إلى تقوية الحكم المركزي. وقد فشل داوود باشا ـ الذي منع إحياء مناسبة عاشوراء في العراق ـ في حصاره لاستعادة السيطرة على كربلاء، ما أدى إلى إقالته وتعيين علي رضا باشا واليًا مكانه. فسح الوالي الجديد في المجال للطقس العاشورائي بالتعبير عن نفسه، خصوصًا وأنه يتبع الطريقة البكتاشية الصوفية التي تحيي ذكرى عاشوراء الحسين سنويًا. وقيل إنه كان متعاطفًا مع الشيعة، ولكنه اصطدم معهم حينما حاول إعادة السيطرة على المدينة وتعيين حاكم لها[3]. حاصر علي رضا باشا كربلاء عام 1841، وهدد باقتحامها، وقال

(1) الحيدري، **تراجيديا..**، ص 63، 65.

(2) Juan R. I. Cole & Moojan Momen, Mafia... pp. 117, 120-122.

(3) Ibid., p. 123.

بأنه سيزور المقامات المقدسة، فأجيب بأنه يستطيع ذلك شرط أن يأتي ومعه خمسة عشر مرافقًا فقط، ولكنه لم يقبل ولم تتم الزيارة ولم يستطع أو يرغب في اقتحام المدينة.

في 1842 عيّن الباب العالي واليًا جديدًا هو محمود نجيب باشا الذي انتقد سلفه في التعاطي مع قضية كربلاء، ويبدو أنه كان موتورًا طائفيًا (عيّن فيما بعد متصرفًا على الأحساء). أرسل رسالة إلى السكان بأنه سيزور مرقد الإمام الحسين، فردّ عليه مسؤول البلدية ببرود قائلًا بأنه يستطيع القدوم فقط بمعية 4 ـ 5 حراس، وأن يترك بقية قواته خارج المدينة. قبل اقتحام المدينة في 18 نوفمبر 1842 كتب نجيب باشا إلى القنصليات الفرنسية والبريطانية والإيرانية يوضح فيها دوافعه من الاقتحام العسكري، وانتقد إيران، وقال إن كل المسلمين يجلون مرقد كربلاء، وإنها تحت السيطرة العثمانية، وإن الإيرانيين لهم الحق في الزيارة مرّة واحدة في السنة. أيضًا، كتب الوالي في 11 ديسمبر 1842 رسالة تهديد إلى الشيخ الرشتي ـ زعيم الأخبارية، الذي تنضوي تحت لوائه إحدى الجماعات المسلحة، محذّرًا إياه بأن يبتعد عنها وأن يلجأ هو والمواطنون إلى مرقدي/ ضريحي الحسين والعباس، إن أراد وأرادوا السلامة[1].

في أواخر ديسمبر 1842، وفيما بدأت المعارك الأولى للاستيلاء على كربلاء، انتشرت شائعة بأن أحد رجال الدين حلم بأن العباس ـ أخا الإمام الحسين ـ قد طلب منه مقاومة العثمانيين واعدًا إياه بالنصر المؤزر! وقد ساعدت تلك الإشاعة على ترسيخ اقتناع بأن الأماكن المقدسة منيعة، ورفدت المقاومين وعموم سكان المدينة بشحنة من المعنويات. ترافق ذاك مع إشاعة أخرى كانت لها فائدة معنوية في المقاومة، كان بطلها زعيم الشيخية الشيخ كاظم الرشتي. فهذا الأخير كان قد اعتاد الترويج والحديث عن ظهور الإمام المهدي القريب جدًا. في رمضان الذي صادف شهر أكتوبر 1842، وفيما كانت كربلاء محاصرة، تحدث الرشتي بشكل مفصّل عن ظهور الإمام المهدي إما في ذلك العام الهجري (1258هـ)، وإما ـ كما

(1) Ibid., pp. 127- 129

قالت شائعة أخرى ـ في عام 1260 هـ/ 1844م[1]. لكن المعركة لم تسفر عن نصر، بل عن مجزرة، وارتدّت الإشاعة لتنتج فرقة دينية هي (البابية) التي قامت بثورات دموية شارك فيها رجال دين في مدن إيرانية مختلفة، ولتفرّخ ـ بعد القمع الذي واجهها، وتعليق قادتها على المشانق ـ معتقد وفرقة (البهائية) التي أخرجت من دائرة الإسلام وليس التشيع فحسب[2].

فحين لم يظهر الإمام الغائب عام 1260هـ، ظهر في مايو 1844 تاجر من شيراز كانت له ارتباطات بالشيخية في كربلاء (السيد علي محمد الشيرازي)، وادعى بأنه (الباب) إلى الإمام الثاني عشر، ما اثار الكثير من المشاكل في الأماكن المقدسة، وقد استقبل كثير من الشيخية ذلك الزعم بالترحاب، وكان للألم والإحباط الذي سببته أحداث كربلاء أثر في قبول تلك المزاعم. وهكذا انتشرت البابية في إيران، وسبّبت صراعًا دمويًا مع الأصوليين وأدّت إلى انتفاضات في بعض القرى بين عامي 1848 ـ 1852[3].

كانت معارك كربلاء دمويّة، بل بالغة القسوة. كانت أقرب إلى حرب طائفية بين الجمهور والسلطة المركزية قامت على ساحة مدينة مقدّسة، وكان للطقس العاشورائي حضوره فيها، كما كان في الوقت نفسه ضحيتها. فبعد جهد جهيد وخسائر فادحة اقتحم الجيش العثماني إحدى بوابات سور كربلاء في 13 يناير 1843، وعمد الجنود إلى القتل الأعمى للمدنيين، الذين لجأ بعضهم إلى المراقد المقدسة وبيوت العلماء، وصعد المقاتلون إلى منائر ضريح العباس لتصيّد الجنود الذين كانوا ينهبون النساء علنًا ويجردونهن من حليهن، وفي بعض الأحيان كانوا يقطعون أيديهن لأخذ الحلي. وكانت الجثث تملأ الطرق المؤدية إلى مرقد العباس. نحو 250

(1) Ibid., pp. 131, 133.

(2) حول البابية، وانشقاقها عن الشيخية انظر مثلًا:
Denis MacEoin, Orthodoxy and Heterodoxy in Nineteenth-Century Shiism: The Cases of Shaykhism and Babism, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 110, No. 2 (April - June, 1990), pp. 323-329.
Nikki R. Keddie, Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism, *Comarative Studies in Society and History*, Vol. 4, No. 3, (April, 1962), pp. 265-295.

(3) Ibid., p. 140.

قتلوا في تلك الطرقات، كما ذُبح نحو 200 من المدنيين عند مرقد الإمام الحسين عليه السلام. هذا عدا ما قام به الجنود من قتل واغتصاب ونهب المدنيين. قدّر أحد الباحثين عدد القتلى داخل المدينة فحسب وفي ذلك اليوم وحده (13 يناير) بنحو 3000 شخص (أي 15% من عدد سكان كربلاء)، إضافة إلى 2000 من الشيعة العرب (العشائر) خارج الأسوار. فيما خسرت السلطة العثمانية نحو 400 من جنودها[1].

لم يكن الجند العثماني يبحث عن نصرٍ سياسي بتأكيد السلطة المركزية، ولا عن نصر عسكري يكسر شأن مقاومة المدينة وأهلها فحسب، بل كان البعد الطائفي حاضرًا استهدف قمع الشيعة والتشيّع وتمظهراته. لقد حوّل الجند بعيد تلك المعركة باحة مرقد العباس إلى ثكنة عسكرية، واسطبلًا للأحصنة، وأنشد الجنود الأتراك الأغاني القبيحة المهينة للشيعة. وفي 15 يناير حمّل القائد العسكري رجال الدين الشيعة ومن تبقى من وجهاء المدينة مسؤولية الإشراف على دفن الجثث التي أكلتها الكلاب ثم أحرق معظمها بالكاز (الكيروسين) في قبور جماعية. وفي يومي 16 و17 يناير قام الجنود بعملية نهب للمنازل بحجة البحث عن الأسلحة. وفي 18 يناير زار نجيب باشا المدينة المحتلة وصلى في مقام الحسين، وزار قبّة العباس، وأعلن نهاية استقلال المدينة، كما عيّن حاكمًا سنيًا عليها، كما عيّن فيها قاضيًا سنيًا ومساعد قاض سنيًا، وأوضح أن القضاة السنّة سيحكمون في كل القضايا، حتى لو كان الطرفان شيعيين. عينت الحكومة أيضًا خطيبًا سنيًّا لصلاة الجمعة ليعلن ولاءه ودعاءه للامبراطور، وأجبر الجميع على الصلاة خلفه. أما طقوس عاشوراء، فقد صادف الأول من محرم 1259هـ، أن جاءت بعد نحو اسبوعين من احتلال المدينة، وبالتحديد في الأول من فبراير 1843م. هذه الطقوس منعت وقمعت، وصارت تمارس بشكل انفرادي بعيد عن العلن[2]، ولكن إلى حين[3].

---

(1) Ibid., pp. 134-137.

(2) Ibid., pp. 137-138.

(3) يمكن قراءة تفاصيل أخرى كثيرة حول مجزرة كربلاء في: علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، الجزء الثاني، ص 116 ـ 126.

المشهد الثاني:
الطقوس في عهدي الاحتلال والدولة القطرية

جرت تحوّلات كثيرة في المواقف السياسية الحكومية من ممارسة الطقوس الشيعية في (مهد الطقوس) العراق، ابتداءً منذ قيام الدولة القطرية وتأسيسها على يد الإنجليز، مرورًا بالعهود المختلفة الملكية والجمهورية وانتهاءً بعهد صدام حسين، وكلها توضح حقيقة ارتباط الطقس بالسياسة، إلى حدّ عدم الانفكاك.

توقع الإنكليز ـ حين أرادوا احتلال العراق ـ أن تقف الأكثرية الشيعية إلى جانبهم باعتبارها أكثرية مضطهده. هذا ما توقعه قائد الحملة السير بيرسي كوكس، كما توقع أن يقف السنّة مع السلطة العثمانية وينحازوا إلى مصالحهم القائمة. لكن ما حدث كان عكس ذلك تمامًا. لم يحرك الوجهاء السنّة ساكنًا، أما علماء الشيعة وجمهورهم فحملوا السلاح كما هو معروف في التاريخ، وكما هو مفصل في الوثائق البريطانية الكثيرة جدًا[1]. ولكن رغم الغيظ البريطاني من سلوك الأكثرية، وهو غيظ عبّرت عنه (الخاتونة!) مس بل في كتابها[2]، فإن حكومة الانتداب كانت تسعى لاسترضاء الأكثرية ـ ليس سياسيًا ـ بل طقسيًا. فالمحتل لا يهمّه شأن الدين أو الطقس المذهبي، ولهذا تسامح في الأمر، فالمحتل في النهاية لا عقدة طائفية لديه، بل لا دين لديه إلاّ مصالحه.

يشير الحيدري إلى أن الإنجليز في بداية احتلالهم للعراق قاموا برعاية المواكب الحسينية خصوصًا تلك التي في بغداد/ الكاظمية، وأمدّوا المعزّين بالأكفان!، وذلك لكسب العامة حولهم، كما أغلقوا الملاهي التي تمرّ بها المواكب، وفسح في المجال للشيعة بأن يقيموا طقوسهم ليس في

---

(1) تجد الوثائق المذكورة وهي وثائق وزارة الهند IOR، وكثير منها باللغة العربية، متوافرة للجمهور في قسم خاص بالمكتبة البريطانية العامة بلندن، بعد أن كانت محفوظة في مبنى منفصل آخر.

(2) انظر: مس بل، **فصول من تاريخ العراق القريب**، ترجمة جعفر الخياط، دار الرافدين، ط2، 2004.

صحن الكاظمية فحسب، بل في الجوامع أيضًا. لكن مواجهة المحتل في عام 1918 كما في ثورة العشرين قربت بين الشيعة والسنّة في المواقف السياسية وفي الحرب على المحتل، إلى حد أن بعض العائلات السنيّة أقامت طقوس عاشوراء في منازلها[1].

في عام 1918 كانت طقوس التعزية والموالد السنيّة مناسبة لحشد التأييد السياسي والمطالبة بالاستقلال تمهيدًا لثورة العشرين. كانت الاهازيج والأشعار الوطنية تقرع الأسماع، وكانت التجمعات تنتهي في الغالب بتظاهرات ضخمة تخرج من المساجد إلى شوارع بغداد. خاف الانجليز من تلك الوحدة، فأصدروا منعًا للاحتفالات الدينية، واعتقلوا عددًا من القيادات في النجف وبغداد، وأرسلوا إلى المنفى في إحدى جزر الخليج، ما أدى إلى تظاهرات عنيفة وإضرابات[2]. وفي ثورة العشرين، قدّم لنا حسن العلوي أفضل صورة لتلك الأجواء المفعمة بالوحدة في الموقف والتسامي على الطائفة، وقبلها صورة واضحة لمواجهة الاحتلال البريطاني من قبل مراجع الشيعة[3].

ما بعد ثورة العشرين، تأسست الدولة العراقية، وجاء الملك فيصل

---

(1) الحيدري، **تراجيديا..** ص 71.69. وفي الاتجاه نفسه ينقل حنا بطاطو عن كتاب علي آل بازركان في كتابه (الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية): (للمرة الأولى منذ قرون عديدة انضم الشيعة سياسيًا إلى السنة وضمت عشائر من الفرات جهودها إلى جهود سكان مدينة بغداد، وأقيمت احتفالات شيعية ـ سنية مشتركة لا سابق لها. وكانت هذه الاحتفالات دينية في ظاهرها وسياسية في الواقع، حيث اقيمت في كل مساجد الشيعة والسنة بالتناوب، فكانت (موالد) خاصة في ذكرى مولد الرسول، وهي احتفالات سنية، تتبع بمجالس تعزية لذكرى استشهاد الحسين وهي احتفلات شيعية. وكانت الطقوس تبلغ ذروتها بخطابات وأشعار سياسية تهدد الإنكليز وتتوعدهم). انظر: حنا بطاطو، **العراق، الكتاب الأول: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية، من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزاز، ط1 بيروت 1990، ص 41.

(2) Amal Vinogradov, The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered: The Role of Tribes in National Politics, International Journal of Middle East, Vol. 3, No. 2, (April, 1972), p. 135.

(3) انظر: حسن العلوي، **الشيعة والدولة القومية**، ص 60 ـ 106.

ليصبح أول ملك لها، بطلب وإلحاح من علماء الشيعة ـ قادة الثورة، وحينها أعلنت الحكومة أن يوم عاشوراء عطلة رسمية، وسمح بإقامة مراسيم العزاء الحسيني، وكان الملك يرعى احتفالات عاشوراء ويساعدها ماليًا وماديًا، وكان يقام باسمه وعلى نفقته مجلس عزاء في صحن الكاظمية في العشرة الثانية من المحرم، كما كان يحضر بعض مجالس التعزية، وشهد التشابيه في الكاظمية، وقدّم هدايا للممثلين والنائحين ورؤساء المواكب، ورفع العلم العراقي مع أعلام المواكب العاشورائية[1].

ويرى اسحاق نقاش أن قيام الحكم الملكي في العراق شكل تحدّيًا للطقوس ولموقع المذهب الشيعي والمجتهدين، ورأى أن البريطانيين والحكومة العراقية سعوا إلى تحجيم دور الشيعة ورجال الدين (بالقضاء على فاعلية شعائر محرم كأداة سياسية) وأن إجراءات الحكومة العراقية حققت نجاحًا كبيرًا بعكس رضا شاه في إيران، وأكد بأن هدف مكافحة الطقوس هو (الحفاظ على هيمنة السنّة في الدولة)[2].

ولكن مع تحوّل المناسبة إلى تظاهرة ضد السلطة أحيانًا، حيث استخدمت المناسبات الشيعية لتسليط الضوء على تظلمات الشيعة، حاولت السلطات المتعاقبة في العراق كبح جماح المواكب وتحديد مساراتها، ومنع بعضها والضغط على الخطباء. ففي 1928م منعت الحكومة العراقية المواكب، وألغتها في العام التالي بما فيها مواكب التطبير والسلاسل. ويبدو أن رئيس الوزراء ياسين الهاشمي كان الأشرس في مواجهة العزاء، فقد أمر عام 1935م بإلغاء المواكب مرة والى الأبد، لأنها ـ من وجهة نظره ـ كانت سببًا في انتفاضة عشائر الفرات الأوسط في العام نفسه. وقد منع الهاشمي جمع التبرعات، وزيارة كربلاء في مناسبة الأربعين، وفرض قيودًا على مواكب عزاء البصرة، وعمد إلى السيطرة على خطباء المجالس، خصوصًا اولئك الذين يحرضون سياسيًا ضد الحكومة والإنجليز الذين يوجهون السياسة العراقية. بل وصل الأمر إلى نفي

(1) الحيدري، **تراجيديا..**، ص 71 ـ 72.
(2) اسحاق نقاش، مصدر سابق، ص 214، 218، 220.

الحكومة والإنجليز للسيد صالح الحلي (ت ـ 1940) وهو من أشهر الخطباء لتحريضه السياسي ضدهما، حيث نفي مرتين إلى خارج العراق وكان عرضة للمضايقة والمراقبة.

ولاحظ الحيدري أن أواخر العهد الملكي شهد انحسارًا في مراسيم العزاء الحسيني من جهة فعاليتها كأداة سياسية، خصوصًا مواكب التطبير بسبب مواقف بعض علماء الشيعة الذين رفضوا ما يبتدع من طقوس. ومن جانبها كانت الحكومة تشنّ هجومًا وتضع قيودًا على الطقوس العاشورائية تحت عنوان: (محاربة البدع والخرافات)، بل أطلقت تهمة (ترويج الطائفية) على خطباء وشعراء المجالس الحسينية والمواكب. لكن بقيت المراسم العاشورائية تعبّر عن تظلمات الشيعة، الأكثرية السكانية، رغم كل القيود والضغوط[1].

وفي العهد الجمهوري، أصدر عبدالكريم قاسم مرسومًا يمنع بموجبه إقامة مواكب التطبير بالسيوف فقط، لكن الجمهور التف على الأمر بأن أقام التطبير في البساتين وخارج المدن. وقد شهدت فترة حكم قاسم، نموًّا متزايدًا للحزب الشيوعي العراقي، الذي سعى ـ ونجح إلى حدّ غير قليل ـ في استثمار الطقوس العاشورائية سياسيًا، بل اختراق الحوزة الدينية وتجنيد مشايخ ورواديد، ما دفع المرجع السيد الحكيم إلى تحريم الاستماع اليهم. لقد تم ذلك، في غياب للإسلاميين وقبل أن يظهر لهم حزب سياسي واضح المعالم معروف بين الجمهور، وقد كان ظهور حزب الدعوة بمثابة ردّ فعل على نشاطات الحزب الشيوعي.

فبالرغم من أن الحزب الشيوعي في جوهره مضاد للعقائد الدينية، إلا أن كوادر الحزب الشيوعي العراقي (تجنّبوا بطريقة مدروسة توجيه حتى أصغر إساءة إلى معتقدات الناس)، كما لاحظ بطاطو[2]. كان الشيوعيون يخشون تحويل خصومتهم للدين إلى سلاح يفتك بهم؛ والأهم أنهم كانوا

---

(1) الحيدري، **تراجيديا..**، 72 ـ 74

(2) حنا بطاطو، **العراق، الكتاب الثاني: الحزب الشيوعي**، ط1، بيروت 1992، ص 362.

قد وقعوا ـ شأنهم شأن أيّ سياسي انتهازي ـ بين خيار الإغراء الذي تمثله التجمعات الدينية خصوصًا الشيعية منها في فترات الطقوس، التي تمثل ميدانًا للحزب من أجل تجنيد أنصاره وتحويل تلك التجمعات في شعاراتها السياسية لمصلحته.. وبين الالتزام بالموقف الأيديولوجي للحزب المناهض للدين باعتباره يمثل المفاهيم البالية والمخدّرة للناس، من وجهة نظرهم.

لهذا كان هذا الموضوع حاضرًا في النقاشات الداخلية للحزب الشيوعي العراقي ـ وحتى الأحزاب العلمانية الأخرى ـ وذلك في نشراته الداخلية. مثلًا انتقد أحدهم مبكرًا في فبراير 1954 في نشرة (كفاح السجين الثوري) الصادرة عن الحزب الشيوعي العراقي، ذلك المفكر والثوري الذي يعبر عن مفاهيم إقطاعية والذي (يعلق أهمية كبرى على حضور الأربعينيات الحسينية.... على أمل التسلل بينهم وجمع التواقيع لحركة السلام، [والذي] تجده خاليًا من أية رغبة في تحرير الجماهير من التقاليد القديمة المهترئة التي يرتبطون بها، ناسيًا بذلك أن اجتذاب حشود واسعة إلى احتفالات العزاء هذه يشكل بحد ذاته كسبًا كبيرًا لأعداء الشعب)[1].

أثار ذلك المقال بلبلة داخل خلايا الحزب، فرد عليه أحدهم في النشرة نفسها في مايو 1954:

(المشكلة هي ما إذا كان علينا أن نحارب هذه المسيرات ونستهدف وضع حدّ لها، أم كان علينا أن نسعى إلى تحويلها من سلاح في أيدي الأعداء إلى سلاح للحركة الثورية؟.. هذه المسيرات موجودة بغض النظر عن رغبتنا... وتدل المؤشرات على أنها لن تزول أو تتراجع في المستقبل القريب. على العكس من ذلك، فإنها تزداد نموًا سنة بعد سنة. ومن المؤكد أنها سوف تستمر حتى بعد إقامة الديموقراطية الشعبية في العراق... إننا بمهاجمتنا لمعتقدات .... إنما نعزل أنفسنا عن جماهير الشعب الكادحة).

وتساءل:

(إذا كان يستحيل اجتثات المسيرات الحسينية، فهل نستطيع تحويلها

(1) المصدر السابق، الجزء 2، ص 362.

إلى شيء مفيد؟... هل من مصلحتنا ـ في الوقت الراهن على الأقل ـ إضعاف هذه المسيرات وخصوصًا مسيرات كربلاء والنجف؟ معروف أن بإمكان الشيوعيين ـ والثوريين عمومًا ـ أن يؤثّروا على قسم من الجماهير وإقناع هؤلاء بالامتناع عن الذهاب إلى كربلاء والنجف والكاظمية).

ثم يجيب عن السؤال بأنه ليس من مصلحة الحزب الشيوعي إضعاف المسيرات: لأن لينين قال (إفعل حيث توجد الجماهير)!؛ ولأن المتاح قانونًا في العراق هو التجمعات الدينية؛ ثم إن حزب نوري السعيد وأتباع صالح جبر استغلوا (المسيرات بطريقة خاصة... ونجحوا في بعض البلدات، بشق الزوار إلى جناحين). زد على ذلك أن تاريخ الحزب يثبت أهمية هذه التجمعات حيث تستثار الجماهير ضد الإمبريالية، وتوزع فيها المنشورات، وخلال التظاهرات الدينية نفسها تمت بلورة وتسهيل وتغذية الانتفاضة عام 1952[1].

ويتابع الكاتب، بأن الفلاح لا ينتقل حتى إلى القرية المجاورة، ولكنه مستعد لمشي المئات من الكيلومترات إلى كربلاء، وهذا يزيد أفقه ما يدفعه إلى التوقف عن (الاعتقاد بخرافات الملالي الجهلة) خصوصًا وأنه سيسمع عن نضالات شعوب عديدة (ثم ألم يثر الحسين على الظلم... ألن يثير هذا فيه إحساسًا أكبر بظلم الأوضاع التي يعيشها)؟ والنتيجة: (الخط الصحيح... هو تحويل المسيرات إلى سلاح للحركة الثورية دون تجاهل محاربة الممارسات والتقاليد الأكثر رجعية المترافقة معها).

ورغم هذه الآراء البراغماتية، إلا أن قيادة الحزب رفضتها جملة وتفصيلًا، ولكنها أكدت أن هذه النقاشات تكون في دوائر الحزب ولا تظهر إلى العلن، وأن يكون الوضع كما كان: تجنّب أي إساءة إلى الدين والقوى الدينية في العلن[2].

في بغداد سنة 1959م، صادفت مناسبة عاشوراء، الذكرى الأولى لثورة 14 تموز 1958م، فانعكس ذلك على بعض حلقات المواكب، وأخذ

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص 362 - 363.

(2) المصدر السابق، ص 364 - 365.

الرادود يقول: (الحزب الشيوعي بالحكم مطلب عظيم/ عاش زعيمي، عاش زعيمي)! في إشارة إلى الزعيم عبدالكريم قاسم. وقام رادود آخر بترديد: (نشكر القادة السوفيات، والبلدان التسندنا)! لكن الشعارات السياسية تلك انقلبت في العام التالي 1960م، حين اصطدم عبدالكريم قاسم مع الشيوعيين بعد خطابه في كنيسة مار اليوسف ببغداد، فهتفت المواكب ضد الشيوعية!

وحين وصل عبدالسلام عارف إلى الحكم بعد إعدام رفيق دربه عبدالكريم قاسم، منع التطبير وطقوسًا أخرى، وظهرت منه إشارات الطائفية حادّة. وفي مدينة الرمادي عام 1965م، خطب عارف حول ضرورة (إعادة المجد الأموي الضائع) في إشارة واضحة ومثيرة للشيعة، فأشعل ذاك الخطاب طاقة المواكب الطقوسية، التي جرى التضييق عليها كثيرًا. وحين قتل في حادث طائرة غامض، قال الناس بأن ذلك كان عقابًا من الله (لمنعه إقامة مراسيم العزاء الحسيني)[1]. وفي المواكب جاء الرادود ليقول: (صعد لحم، نزل فحم، اللي عاداك يا حسين). وهكذا تحوّل العزاء الحسيني في العراق منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين إلى منبر سياسي تجري فيه الاحتفالات كتظاهرات سياسية شعبية احتجاجية، والسبب أن عوامل ايديولوجية وسياسية محلية واقليمية أقحمت في الطقس، فكان أن تفاعل معها وعبّر عنها.

في بداية حكمهم أبدى البعثيون تسامحًا مع الطقوس الشيعية، وكانت حكومتهم لما تزل في بداية عهدها لم تترسخ وتهيمن على السلطة بالمطلق. يومها قرئ المقتل ـ مقتل الإمام الحسين ـ من إذاعة بغداد، لكن ما لبث أن تسيّس الطقس. أولًا احتجاجًا على تسفير عشرات الألوف من الأكراد الشيعة (الفيلية)، ومن عراقيين من أصل إيراني إلى ايران، ثم جاءت حرب اكتوبر 1973م فسيّست الطقس أكثر فأكثر. حاول البعثيون استخدام الطقس

(1) الشيء بالشيء يذكر، فإن مصرع الملك فيصل في السعودية أرجعه بعض الشيعة في الأحساء والقطيف، إلى ان ذلك كان عقابًا إلهيًا لأنه ضيّق على الشيعة كثيرًا في سني حكمه الأخيرة، ومنع رفع الأذان على الطريقة الشيعية.

لمصلحتهم بإدخال بعض الشعارات والأشعار السياسية المؤيدة واستخدامها كوسيلة دعائية، فظهر رواديد يهتفون مثلًا: (حزب البعث حزبك يا بو فاضل!) في إشارة إلى العباس بن علي.

وحين فشل البعثيون في احتواء الطقس، عمدوا إلى تقييده، ابتداء من تحديد صوت مكبرات الصوت، وانتهاءً بتقليص مدة مواكب اللطم في الكاظمية، ومرورًا بتعيين شاعر محدّد لتقديم قصائد ومراثٍ محددة توافق عليها السلطات.

في بداية عام 1977، منع البعث الاحتفالات والمواكب الدينية بمناسبة الأربعين، وهي واحدة من المحاولات التي بدأت منذ 1970، خصوصًا في مدينتي النجف وكربلاء. في ذلك العام 1977 كان حزب البعث مصممًا ـ بأي وسيلة وكلفة ـ على منع المواكب. عشرات الألوف من الشيعة من كل مدن وأرياف العراق يذهبون مشيًا إلى كربلاء، وتستغرق الرحلة بين النجف وكربلاء أحيانًا بضعة أيام لقطع نحو خمسين ميلًا. المواكب كما رآها البعث لا تخدم سياساته وتعطي السلطات الدينية قوة شعبية. لكن لم يكن قرار المنع مقبولًا، وقد وزّعت في النجف منشورات تدعو للمشاركة في المواكب وحماية حقوق المواطنين الدينية.

ثلاثون ألف شخص بدأوا المواكب وحملوا الأعلام، ويافطات كتب عليها آيات قرآنية مثل: (يد الله فوق أيديهم) و(نصر من الله وفتح قريب)، كما حملوا صورًا للسيد محمد باقر الصدر، والأعلام الملونة. قبيل انطلاق المواكب، لمحت السلطة إلى أن قرار منع المواكب يمكن أن يرفع إذا ما التزم المعزّون بعدم إطلاق شعارات معادية للحكومة، ولكن المشاعر المعادية لها أجهضت المساومات. يومها وضعت الحكومة حشودها العسكرية لسد الشوارع باتجاه كربلاء، كما وضعت الدبابات وطائرات الهيلوكبتر وحتى الطائرات الحربية في الخدمة.

وحين قدمت بداية المواكب تم التصدي لها بالرصاص والهراوات والقنابل المسيلة للدموع والاعتقالات، فيما كان الجمهور يردد متحديًا: (ما كو ولي إلاّ علي، ونريد قائد جعفري). سقط العشرات جرحى وقتلى، وتم اعتقال المئات منهم سواء على الطريق أو في النجف

وكربلاء، كما توفي عدد من المعتقلين في السجون. لكن مئات من المتظاهرين المعزّين استطاعوا الوصول إلى كربلاء، لأن بعض الجنود كانوا متعاطفين مع الجمهور، وكان لديهم الاستعداد لرفض الأوامر العسكرية باطلاق النار على المسيرات الدينية. بعدها شكّلت الحكومة جلسات محاكمة من قبل محكمة الثورة، فحكمت على سبعة بالإعدام باعتبارهم قادة للتظاهرة، وحكم على خمسة عشر ـ بمن فيهم السيد محمد باقر الحكيم ـ بالسجن المؤبد، كما سجنت السيد محمد باقر الصدر وأرسلته إلى سجن ببغداد، لكنها ما لبثت أن أطلقت سراحه عبر مساومة سياسية: أن تبقى الحوزة صامتة، وأن لا تتدخل في القرارات الحكومية ولا في دعم الشعب![1].

وحتى بعد أن بدأ صدام حسين إجراءات مكافحة طقوس التشيّع بشكل عام، وأخذ في قمع الناشطين الشيعة بعنف ودموية، بمن فيهم العلماء، فإنه كان يدرك في الوقت نفسه بأنه ما زال هناك مجال ـ ولو محدود ـ لسياسة الاحتواء، التي ربما كان غرضها إعطاء ملمس ناعم لسياسة القبضة الحديدية. وحسب حنا بطاطو، فقد حاول صدام حسين أن يظهر نفسه بشكل مختلف لعلماء الشيعة، على أمل كسبهم لنظامه.

ففي عام 1979م فحسب، صرف النظام نحو 24,4 مليون دينار عراقي على المقامات والمساجد والحسينيات والزوار وشؤون دينية أخرى شيعية وسنيّة. وأعلن صدام في ذلك العام، يوم ميلاد الإمام علي بن أبي طالب عطلة رسمية، وقام بنفسه بخطوات دعائية بزيارات متكررة للأماكن المقدسة الشيعية، وطاف بالأرياف، واعدًا الجمهور الشيعي بخدمات وتحسينات في أحوالهم المعيشية. وفي النجف، خطب صدام حسين أمام الحشود مشيرًا إلى أنه سيحارب الظلم بسيوف الأئمة! وفي خطاب آخر أكّد على تحدّر عائلته من سلالة النبي. وحسب قوله: (لنا الحق أن نقول اليوم ـ

---

(1) T. M. Aziz, **The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980**, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No.2. (Cambridge Unversity, May, 1993), pp. 213-214.

وانظر: الحيدري، **تراجيديا كربلاء**، ص 77 ـ 78.

ونحن لسنا مختلقين للتاريخ ـ بأننا أحفاد الإمام الحسين)! حسب راديو بغداد في الثامن من اغسطس 1979[1].

بقي الحال في السنوات التالية لما عرف بانتفاضة صفر (1977) بين المنع الجزئي والتحدي الشعبي، حتى منعت الاحتفالات تمامًا عام 1980 في جميع أنحاء العراق، حيث توسّع الضغط في تلك الفترة ليشمل اعتقال الخطباء والشعراء والرواديد وإبعاد بعضهم إلى إيران بحجة أنهم من أصول إيرانية، كما أغلقت حسينيات ومدارس وجمعيات ومكتبات عامة وغير ذلك[2]. ولقد أدّى هذا كلّه إلى تدعيم أركان الحكم البعثي (لأن الشعائر كانت تشكل خطرًا حقيقيًا على الهيمنة السنيّة على الدولة في العراق) كما يرى باحثون[3].

وقد ترافق مع هذه السياسات الإمعان أكثر في الاعتماد على الروح القبليّة وإيقاظها، فخيار صدام حسين لم يكن الدين، ولا القومية العربية، ولا التنظيم الحزبي، بل القبيلة، التي نفخت فيها الروح مجددًا، وكأنه كان يريد أن يكون شيخ القبيلة بديلًا عن رجل الدين، وأن يجعل من الروابط القبلية بديلًا عن الروابط الوطنية والدينية/ المذهبية وحتى الحزبيّة، وبالتالي فصل القوى الدينية المعارضة عبر شقّ الولاءات لا باتجاه تدعيم الولاء للدولة، بل للقبيلة التي أصبحت حزبًا أو العكس، كما قال صدام بنفسه بأن حزب البعث هو (قبيلة)[4].

وحين سقط نظام صدام حسين، بعد أكثر من عقدين من ذلك المنع،

(1) Hanna Batatu, **Iraq's Undeground Shi'i Movements**, *MERIP Reports*, No. 102, Islam and Politics, (January 1982), p.7

(2) الحيدري، **تراجيديا...**، ص 75 ـ 80. اسحاق نقاش، **شيعة العراق**، ص 220 ـ 222.

(3) اسحاق نقاش، مصدر سابق، ص 222.

(4) حول النزعة القبلية لصدام حسين وسياساته القبلية المبكّرة وتطوراتها وتحولها كبديل عن حزب البعث، انظر:

Amatzia Baram, **Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies 1991-96**, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29. No. 1. (Feb., 1997), pp. 1-31.

ظهر الطقس بأقوى مما كان عليه، وكأن المنع زاده ترسخًا بدل أن يقضي عليه بسلطان الدولة، الأمر الذي يشير إلى أن منع الطقوس والتضييق عليها ومهاجمتها بشكل مباشر، يؤدي في الغالب إلى ردّة فعل عكسية ترسخ الطقس وتزيد من جماهيريته، وتشحذ همم مؤيديه وممارسيه، كما تزيد من تسييسه.

الطقوس الشيعية ـ ومن خلال التجربة التاريخية ـ تبدو (عصيّة على المنع)، خصوصًا في الزمن الحديث، لأنها أصبحت جزءًا من الهوية الشيعية بحيث لا يوجد محرّض سياسي أكثر من منعها، إلى حدّ يجد المرء معه ملايين من البشر على استعداد للمخاطرة بحياتهم من أجل التعبير عن تلك الهوية من خلال ممارسة الطقوس. في الظروف القاهرة قد يلتزم الشيعة بعدم ممارسة طقوسهم في العلن، ولكنهم يزاولونها في السرّ ريثما تنقشع الأزمة، وقد تحدث صدامات بسبب الإصرار، وفي الغالب أيضًا فإن المنع لا يطول كثيرًا، اللهم إلا في حالات محدودة كتلك التي شهدها العراق في عهد صدام حسين من 1980م حتى تاريخ سقوطه[1].

الحشود المليونية التي ظهرت على السطح بعد سقوط نظام صدام حسين سواء في عاشوراء أو في الأربعين (العشرين من صفر) فاجأت وأدهشت وأغرت وأخافت. ترى من يتحكّم في هذه الحشود؟ لا شك أن من يحرّكها لا بدّ وأن يكون قد امتلك مفاتيح العراق السياسية. كان لا بدّ أن تلفت حركة الملايين نظر المحتلين الاميركيين وتخيفهم كما فعلت مع نظرائهم السابقين البريطانيين، ولم يكن السياسيون الشيعة والسنّة في عراق ما بعد صدّام، سواء كانوا علمانيين أو إسلاميين ولا المرجعية الشيعية بغافلة عن أهمية المشهد المليوني الطقوسي، وما يمكن له أن يحدث من تحولات سياسية دراماتيكية بالنظر إلى جاهزيته للاستخدام.

---

(1) الاستنتاج نفسه توصل اليه د. خليل أحمد خليل، فهو لا يرى بأن (الجمهور الذي أنتج ظاهرة كربلاء وشعيرة عاشوراء وراح يستهلكها كظاهرة ثقافية واجتماعية ذات بعد سياسي ميتافيزيقي، يمكن له أن يتخلّى عنها، أو يمكن لسلطة خارجية أن تمنعها أو تقمعها بسهولة، بما يعني الاجتثاث من الجذور). ويرى في موقع آخر بأن عاشوراء استمرت (لأنها ظاهرة جمهورية، يحبها الجمهور، ولا يرغب في التخلّي عنها). انظر: رالف رزق الله، ص 9، 14.

حضور الهويّة من قبل الملايين المتلذذين بالتعبير عنها، دفع بعض متطرفي السنّة عبثًا إلى مواجهتها بقذائف الهاون وقتل الآلاف من المدنيين، ولا يزال كل عام يشهد قتل الكثير من الزوار بالتفجيرات والقذائف والقنابل والرصاص وغيرها. لكن كلّ هذا يعدّ بحقّ عبثًا، لأنه لا يمكنه إيقاف هذا السيل المليوني الجارف الذي يرى البعض بأنه لم يفعّل في وقف الإرهاب لتغطية عجز الدولة الأمني، ولا في بناء المراقد المقدسة التي دمّرت على خلفية طائفية كما في سامراء وغيرها؛ ولا في مواجهة المحتلّ الأميركي الذي خرج بقواته نهاية 2011، ولا في إيقاف ابتزاز السلطة المركزية من قبل بعض السياسيين البعثيين وغيرهم[1].

(1) انظر: محمد سعيد المخزومي، **العراق وحقيقة الدور القيادي المطلوب**، في موقع كتابات:

http://www.kitabat.com/i31473.htm

في 11/ 10/ 2007

يتحدث الكاتب في مقالته هذه عن ملايين الزوار للعتبات المقدسة لأداء طقوسها وما يمكنها أن تقوم به لو أتيحت له القيادة والتوجيه الصحيح. يقول بأن (الاعداد الغفيرة التي تأتي زحفاً إلى مدينة كربلاء المقدسة تحت ظل الارعاب والقتل والمفخخات وتربص قطاع الطرق ومختلسي نفوس البشر، ورغم ذلك كانت الاعداد تتضاعف يومًا بعد يوم. هذه الحيوية لم يتوافر مثلها لشعب من الشعوب قط، ولم يفهمها قادة العراق السياسيون ولا الدينيون على الاطلاق، ولو فهموها لرتبوا على ذلك الأثر العقلاني المطلوب).

(3)
الطقوس والصراع السياسي المحلي

الطقس جزء من الحياة العامّة. وتجمعات الطقوس في كل بلدة أو قرية لها علاقة بالسياسة في أدنى مستوياتها، كالتنافس بين واجهات وأعيان البلدة على زعامتها، أو للبحث عن مكانة بين أهلها. شيخ العشيرة، كما رؤوس العائلات الكبيرة في القرى والأرياف وأحياء المدن، يبحثون عن وسائل تعزّز مواقعهم في مجتمعهم المتدين أو المحافظ. والطقوس هنا تدخل كجزء من تأكيد تلك الزعامة، وعلامة على الحضور السياسي والاجتماعي.

في كثير من الأحيان، لا يقتصر دور أعيان بلدة أو مدينة أو قرية على المشاركة في تجمعات الطقوس عبر الحضور، فذلك أمرٌ لا بدّ منه. فالغياب عن مراسم عاشوراء مثلًا يضعف مكانة الوجيه بين قومه، ولا يغري الآخرين بالالتفاف حوله وتقدير مكانته. لهذا، لا غرو أن رأينا عائلات عديدة تنشىء لنفسها (حسينيات) تتسمّى باسمها كما هي الحال في كل المناطق الشيعية، كما في البحرين والسعودية مثلًا. فترى أسماء حسينيات بأسماء تلك العائلات، بل إن التنافس الذي لا يزال قائمًا يعتمد في كثير من الأحيان على من يبني حسينية أكبر أو أكثر جاذبية، كما أن هناك تنافسًا حول من يستقدم الخطيب الأفضل الذي يستطيع جذب أكبر عدد من الجمهور، والآن زادت بعض الحسينيات لتأتي بالرادود ذي الصوت الشجي، وتتكلّف في ذلك أموالًا، لإبقاء اسم الحسينية ومكانة العائلة أو الجهة المرجعية التي تنتسب اليها حيًّا.

بالطبع ليس كل الحسينيات ابتنيت على قاعدة المكانة العائلية، فهناك

نسبة كبيرة منها ابتنيت لهدف ديني قام بها أفراد عاديون أو مشايخ لا يبتغون غير رضا الله. كما لا يعني بناء حسينية باسم عائلة، أو باسم مجموعة من الوجهاء والأعيان، أن الدافع الديني هو الغالب، فقد رأينا وجهاء غير مشهود لهم بالالتزام الديني يتبرعون بالأموال ويشاركون في إدارة حسينيات.

هذا النوع من العمل يحمل أبعادًا سياسيًا في مستوياتها الدنيا، أي العمل السياسي في محيط القرية: من يتزعمها، أو له الكلمة الفصل فيها، أو من له المكانة الاجتماعية الأبرز التي تكمل الثراء الديني في كثير من الأحيان. وفي الغالب، وكما هي الحال في السعودية، فإن الوجهاء في عهدهم الغابر كانوا يمثلون الوسيط بين مجتمعهم الصغير والسلطة، ولا يعني توليهم مسؤولية اجتماعية/ دينية بالضرورة استثمار الحسينيات سياسيًا على المستوى الأعلى: الوطني. فهذا أمرٌ جاء فيما بعد. أي بعد تطوّر المجتمع ككل، فصارت الحسينيات ـ ليس كلها بالطبع ـ وكذا من يقرأ فيها، والجمهور الذي يداوم الحضور فيها، يعبّر عن ميول سياسية محددة. فهذه الحسينية قد تكون ميولها معارضة للنظام؛ وتلك يقوم عليها شخص معروف بموالاته له. وثالثة تبتعد عن التصنيف السياسي. ورابعة تحسب على هذا المرجع الديني أو ذاك.. الخ.

لهذا فإن الحسينيات ـ كما في السعودية ـ تعدّ أهم وسائل الاتصال بالجمهور والتأثير فيه، وحشد الدعم للقائمين عليها والموجهين لها. وحضور الحسينيات في كثير من الأحيان لا يعتمد على مقدرة الخطيب وحسن أدائه أو الاقتناع به فحسب، بقدر ما يحمل هو الآخر من ولاء سياسي، أو مكانة اجتماعية. فالجمهور يستطيع أن يعاقب خطًا سياسيًا أو خطيبًا معيّنًا على موقف له بعدم الحضور إلى مجلسه، وفي الغالب هناك من النابهين إلى البعد السياسي من يقول: (لا أريد أن أكثر السواد في مجلس فلان).

الحضور للمجلس الحسيني يحمل أبعادًا سياسية واجتماعية ومرجعية ذات صبغة محلية تنافسية. فمن يستمع لخطيب ما، قد يكون أكثرهم من مؤيدي خطه السياسي؛ ومن يستمع لخطيب آخر منافس، هم في الغالب إما يؤمنون بتوجه سياسي آخر، وإما هم معترضون على خط الأول السياسي.

باختصار: إن المجالس الحسينية مجال لاستعراض قوة شخص أو خطه السياسي، أو مرجعيته الدينية، سواء كان خطيبًا أو قائمًا على حسينية.

وقد تمتد المنافسة إلى طقوس اللطم والتطبير بين الحسينيات والاتجاهات السياسية ومحازبي المرجعيات الدينية. أي إن الطقوس نفسها تمارس كتحدٍّ أيضًا ولكن في البعد المرجعي والسياسي. فمثلًا، تجد أن الخطّ الشيرازي ـ هكذا تعارف على تسميته ـ وهو ينتسب إلى المرجع الديني الراحل آية الله السيد محمد الشيرازي.. يتصدر ساحة الخطابة على مستوى العالم العربي الشيعي، وهو الذي يتصدى لموضوع الطقوس والحث على ممارستها، وتأسيس محطات فضائية لها. وحين حرم الإمام الخامنئي التطبير وغيره، زاد الشيرازيون ـ كردّة فعل ـ من فورة الطقوسية.

بالطبع فإن الايديولوجيا التي يحملها الشيرازيون لها دور في تبني هذه الطقوس ومضاعفتها وتزعمها على مستوى العالم الشيعي كلّه. فالمرجع الديني الشيرازي بالذات له رؤية محافظة جدًا في هذا الأمر، وهو أخباري/ نصّي بهذا المعنى، بالرغم من حقيقة ان التيار الشيرازي كان تيارًا سياسيًا صاعدًا في أكثر من بلد. ولربما كان فشله السياسي الذي تجلّى صارخًا في العراق والى حدّ ما في البحرين، قد أدّى إلى ردّة طقوسية صارت دلالة وتميّزًا له من الآخر.

المسألة نفسها يمكن تطبيقها على البحرين وربما الكويت من جهة الصراعات والمنافسات السياسية التي تجد في الطقوس العاشورائية والحسينيات والخطباء وميولهم السياسية ميدانًا واسعًا لها. في البحرين، لاحظ فؤاد خوري حالة التنافس بين الشيعة أنفسهم من خلال المآتم، وبين التقليديين والحداثيين الشيعة، فهناك (النوادي) معاقل الحداثيين، والحسينيات/ المآتم معاقل التقليديين، وكلاهما يمارسان السياسة، ولكن تبقى المآتم ـ حسب رأيه (الأداة الفعالة التي تعزّز الوعي الديني والسياسي عند الشيعة كطائفة متماسكة متضامنة اجتماعيًا ومن ثمّ سياسيًا). ورأى أن زيادة عدد الحسينيات تعكس التجاذب السياسي في البحرين كون الشيعة (لا يتمثلون في الحكم والإدارة بشكل يتناسب مع قدرتهم العددية والاقتصادية)؛ وبالتالي فإن ممارسة العمل الجماعي المنظم السياسي، أو

شبه السياسي، لا بد وأن يؤثر في (بنية السلطة وممارستها). ويضيف: (من هنا تأتي وظيفة المآتم كمنابر شبه سياسية تشدّ الروابط، وتعبّئ القوم للمطالبة بكل ما فيه مصلحة الطائفة، والتصدي لكل ما ينال من مكانتها كمجموعة دينية تاريخية)(1).

وهكذا، لا يقتصر (تسييس) الطقس على الحكومات، سواء جاء عن طريق منعه، أو عن طريق استثماره، أو بلورته والإضافة عليه واستخدامه لأغراض محليّة، أو استنفاره ضد الخصم السياسي، بل قد تستخدمه أية حركة سياسية، لا تجد منفذًا للتعبير السياسي الطبيعي، كما حدث في السعودية (انتفاضة 1400هـ/ نوفمبر 1979). وفي بعض الأحيان ـ وحتى مع وجود منافذ للتعبير السياسي ـ قد تقوم بعض الحركات السياسية باستخدام الحسينيات والطقوس لتعزيز مواقعها السياسية، أو لإظهار قوتها السياسية، أو لإعطاء رسالة سياسية مغلّفة ـ غير صريحة ـ للطرف الآخر، كما هي الحال في العراق. وقد تتحول الطقوس بين الأحزاب الشيعية السياسية إلى وسيلة من وسائل الحشد والاستعراض السياسي لفريق من الأفرقاء السياسيين الشيعة، بحيث يكون لكل حزبٍ حسينياته ولطّامته وجمهوره وخطباؤه ومبلّغوه وقناته الفضائية التي تستعرض نشاطات طقوسية.. بحيث يمكن فهم أن الطقس صار أداة سياسية لهذه الجهة السياسية أو تلك.

في لبنان، دأب من يسمّون بـ (شيعة السلطة) وزعاماتها السياسية الإقطاعية منذ العشرينيات الميلادية من القرن الفائت على توظيف ظاهرة عاشوراء لمصلحتها، ولاتزال حتى الآن تشارك فيها ولو بصورة محدودة (كامل الأسعد، محمد يوسف بيضون)(2). ولحزب الله كما لحركة أمل وللجماعات التقليدية حسينياتها الخاصة، وخطباؤها الخاصون في كثير من الأحيان، ممن لا ميول سياسية لهم، بحيث أصبحت الطقوس وممارستها ميدانًا للحضور والمنافسة السياسية والاجتماعية والمرجعية؛ وقد يوظف الجميع مناسبة عاشوراء لأهداف سياسية مشتركة أيضًا، حيث تختلط

(1) فؤاد خوري، مصدر سابق، ص 262 ـ 263.

(2) رالف رزق الله، من المقدمة لـ د. خليل أحمد خليل، ص15.

الشعيرة الدينية بالشعار السياسي، وحيث الاختلاف حول (توظيف الظاهرة)[1]. ويستطيع المرء أن يلاحظ الفروق في طرائق التعبير والاحتفال بمناسبة المحرم بين الأفرقاء السياسيين، أو الجماعات المتنافسة، كما بين حزب الله وأمل، أو بين محاربي التطبير ـ حزب الله ـ وأولئك الذين يطبّرون في النبطية، وهم ـ على الأرجح ـ من ميول سياسية ليست متوائمة بالضرورة مع الحزب. وقد نرى التنافس حتى في حجم مساحة الطقوسية والاهتمام بها، حيث لاحظنا في السنوات الأخيرة اهتمامًا متزايدًا من الحزب بها مع العمل على عقلنتها، ونظنّ أن ذلك يعود إلى محاولة منه لتحصين جمهوره من التيارات المرجعية المنافسة ذات الطقوسية العالية وما يرافقها من تأثيرات سياسية ضارّة.

وفي العراق فإن لكل حزب حسينياته وخطباءه. كان ذلك حتى قبل سقوط صدام، وفي المنفى، سواء في السيدة زينب أو لندن أو إيران أو أي بلد أوروبي يوجد فيه عراقيون. هناك مراكز إسلامية لكل حزب تتحول إلى حسينيات في المناسبات. وحين سقط نظام صدام وجدت الطقوسية في العراق متنفسًا واسعًا لها، وكانت واحدة من أهم بوابات التسييس. ومع أنه كان من المتوقع أن يتم خضد الطقوسية، إلا أننا رأينا تشجيعًا لها، حيث انغمس حزب الدعوة، والمجلس الاسلامي الأعلى فيها بمستويات مختلفة، كونهما كانا جديدين على الساحة العراقية الداخلية، وكانا بحاجة إلى أتباع، إذ إن أتباعهما عادوا من الخارج كنخب ضعيفة تبحث عن جمهور، وكانت القوة الأولى شعبيًا بيد السيد مقتدى الصدر، الذي يمكن أن يوصف بأنه يمثل التشيّع الشعبي فكرًا وممارسة وسياسة.

المجلس الإسلامي الأعلى بالذات لم يستطع مقاومة إغراء الجماهير المحتشدة واستخدامها، وصار يصرف جهدًا كبيرًا في الالتصاق بالتشيّع الشعبي، على أمل تأطير المشاركين فيها سياسيًا أو كسب ودّهم انتخابيًا. ووصل الأمر إلى حدّ نزول نائب رئيس الجمهورية السابق عادل عبدالمهدي ليمشي مع المعزين في أربعينية الحسين من النجف إلى كربلاء.

---

(1) المصدر السابق، ص 14 ـ 16.

الطقس في الصراع المحلّي: نموذج قرية علي آباد

لتوضيح دور الطقوس في الصراع ضمن الدائرة المحلية الدنيا، وانتقالها إلى المستوى الوطني، أمامنا نموذج من بحث أعدته ماري هوغلاند حول دور الدين والطقوس الدينية في الثورة الإيرانية. فقد أمضت الباحثة نحو 18 شهرًا لإعداد بحث في قرية إيرانية صغيرة (علي آباد) في محافظة شيراز، جنوب غربي إيران، وذلك في الفترة الحرجة قبيل وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران (يونيو 1978م ـ ديسمبر 1979)[1].

لاحظت الباحثة بأن المتنافسين السياسيين في القرية والمتطلعين إلى الصدارة استخدموا وسائل ثقافية في الصراع المحلي، بما فيها الطقوس الدينية من أجل حشد الدعم من أكبر عدد ممكن من الجمهور وممارسة السلطة السياسية ولو في محيط القرية. ومن جانبهم فإن جمهور القرية يعتمدون على القيادات السياسية المحلية للحصول على منافع اقتصادية في معاشهم. لهذا فإنهم يصرفون جهدًا ووقتًا طويلًا في ممارسة الطقوس الشيعية كوسائل لتوفير الدعم للقادة المحليين. أيضًا لاحظت الباحثة أن إقامة موائد الطعام تحمل أبعادًا سياسية. فتناول الطعام على مائدة شخص سياسي (او وجيه) في منزله تشير إلى ولاء سياسي. ويصبح حضور الدعوة (قبلها) وعدم حضورها ـ مثلما هي الحال من حضر الاحتفالية ومن لم يحضرها، ومن زار من، ومن قدم الهدايا أو الطعام ومن لم يفعل ـ موقفًا ذا أبعاد سياسية. لتصل إلى نتيجة بأن كل التجمعات والمناسبات التي يقدم فيها الطعام والهدايا أصبحت ذات تمظهر للسيطرة أو للتحالف السياسيين. ومن هنا أصبحت السيطرة على مصادر التمويل للشيعة ومؤسساتهم ونشاطاتهم ذات أهمية على المستوى السياسي المحلي في القرية، سواء من جهة التحشيد السياسي للعلاقات القرابية أو للتحالفات السياسية والنضالية. وتضيف بأن السياسيين الذين يرغبون في تجميع أو إبقاء الدعم السياسي

---

(1) Mary Hooglund, Religious Ritual and Political struggle in an Iranian Village, MERIP Reports, No. 102, Islam and Politics. (Jan., 1982), pp. 10-17 + 23.

متواصلًا لهم، يشعرون بالقلق من جهة جذب أكبر عدد ممكن من الضيوف في بيوتهم، وأن يتواصلوا مع أكبر عدد من الناس[1].

وتتحدث الباحثة عن تجمعات عاشوراء، حيث يؤدي أبناء القرية طقوس العزاء على الحسين، بضرب الصدر بالسلاسل (سيني زاني) وكذلك ظهورهم (زنجير زاني) وبشكل يومي، ليس في عشرة المحرم فحسب، بل طوال شهري محرم وصفر. وفي خلال هذين الشهرين تقدم الطبقة السياسية من التجار والاثرياء الوجبات لكل مجتمع القرية تكريمًا للإمام الحسين. وعلى هؤلاء السياسيين الأثرياء مسؤولية جلب الخطيب (روزخون) أو الخطباء، والإعداد للتعزية (التمثيل) وجلب الممثلين من شيراز. وحسب أحد القرويين فإن من يسيطر على الحسينيات، هو من يمتلك القوة والسلطة والمال. لذا تتقاسم العائلات المتنافسة سياسيًا صدارتها في المحرم وغيره. فهذا الطرف السياسي مسؤول عن التشابيه/ التمثيل وإحضار الممثلين وإسكانهم ودفع أجورهم؛ وذاك مسؤول عن القارئ، ويحرص سياسيو القرية على اتخاذ مواقع ظاهرة في حضورهم مراسيم عاشوراء بحيث يراهم الناس في الصدارة[2].

لكن توسّع السلطة المركزية الشاهنشاهية وازدياد هيمنتها، وانتقال السياسة إلى مستوى أعلى في إطار المحافظة وربما أبعد، أدى إلى انخفاض منسوب المساهمة في الطقوس من قبل نخب القرية. مركزية السلطة السياسية أضعفت التنافس السياسي المحلي على مستوى القرية الذي لم يعد وسيلة للوصول إلى المنصب، فقد أصبحت الحكومة قادرة على فرض ممثليها المحليين، وبالتالي فقدت مسألة السيطرة على الحسينيات ومراسم عاشوراء والمساهمة المالية فيها أهميتها كوسيلة سياسية لتلك النخب التي تخلت عن مساهماتها في المناسبة، وانخفض تواصلها بشكل حاد مع الجمهور، في حين وثقت النخب علاقتها بالسلطة سواء في محيط مركز شرطة القرية (الجندرمة) أو في محيط العلاقة مع مسؤولي الحكومة

(1) Ibid., pp. 10-11.
(2) Ibid., pp. 11-12.

في شيراز نفسها، حيث اتجهت إلى بناء شبكة اتصالات عبر مصادرها المالية. وتقول الباحثة، إن فترة السبعينيات الميلادية شهدت انحدارًا في المشاركة في طقوس عاشوراء، أو في مناسبات شهر رمضان. لم تعد التشابيه (التمثيل الديني) تقام في القرية، ولا قرّاء المجالس الحسينية يؤتى بهم من شيراز، وغابت تمثيليات يوم 13 محرم الخاصة بسبايا كربلاء التي اعتاد أهل القرية مشاهداتها؛ كما تقلصت مدة المناسبات في عاشوراء إلى يومين (تاسوعاء وعاشوراء). وانخفض عدد الحضور أساسًا للمجالس الحسينية والمشاركة فيها، بل إن أهل القرية بدأوا يعانون من تلك النخب العائلية التي ـ حين ضمنت مواقعها عبر السلطة المركزية الشاهنشاهية ـ أخذت بالتعدّي على أملاكهم وحقوقهم، وأصبحت النخبة العائلية المسيطرة مكروهة متجاهلة لدى الجمهور[1].

لكنّ أمرًا جديدًا قد طرأ وأدى إلى نقل السياسة من محيط القرية ثم المحافظة إلى المستوى الوطني نفسه. فقبل سنوات من انطلاق الثورة الإيرانية، بدأت موجة تديّن، ومع أن القرويين في علي آباد كانوا معادين للنظام، إلا أن تواصلهم مع شيراز قد شحذ ذلك العداء، وزاد الأمر حين تمّ التواصل مع كتب وأشرطة الدكتور شريعتي، وذلك من خلال جامعة أصفهان التي نجح أحد القرويين في الدراسة فيها. ملاّ القرية الذي كان يأتيهم للتبليغ من قم كان معارضًا للشاه، ولكنه لم يكن قادرًا على إشاعة مواقفه السياسية إلا متأخرًا في صيف 1978، حين أخذ بتنظيم النشاط المعارض وراح يحاضر حول وظيفة الشيعي في مقارعة الطغيان، موجهًا النقد إلى كل المستويات السياسية ابتداءً من النخبة العائلية التي تسيطر على القرية، مرورًا بالشاه الذي يدعمهم والذي دمّر الزراعة وحياة الناس.. وانتهاءً بأميركا التي تدعم الاستبداد. ارتباط القرويين بشيراز القريبة كعمال.. ربطهم بدوائر دينية سريّة تتدارس القرآن، وعدد من تجار القرية انفتحوا على بازار شيراز وأصبحوا متأثرين بالمعارضة الدينية[2].

(1) Ibid., pp. 12-13.

(2) Ibid., p. 13.

في تلك السنوات، لوحظ أن شباب القرية المهاجرين الذين قطنوا شيراز بدأوا بالعودة إلى قريتهم في أيام محرم لإحياء مناسبة عاشوراء ولإحياء طقوسها. وفي عاشوراء الذي سبق انتصار الثورة والذي صادف ديسمبر 1978، انتشر خبر تنظيم تظاهرات ضخمة ستتم في مدينة شيراز. حينئذ بذلت النخبة العائلية للقرية والمتواطئة مع النظام جهدًا كبيرًا وبكل السبل لمنع القرويين من الذهاب إلى شيراز للمشاركة في المسيرات العاشورائية المعارضة، ملحّة عليهم إقامتها في القرية (علي آباد)، لكن أكثرية رجال القرية وعددًا من النساء استقلوا الحافلات والسيارات والتركتورات وانطلقوا إلى شيراز. لم يبق سوى أربعين قرويًا استمعوا إلى نخبة القرية. كان إحياء عاشوراء في القرية يعني أن تلك النخبة نجحت في إبقاء الولاء السياسي في القرية للنظام الشاهنشاهي، أما إحياء عاشوراء في شيراز فكان يعني مساهمة سياسية ضد النظام[1].

بعودة القرويين إلى قريتهم، بعيد ممارستهم طقوس المحرم في شيراز، بدأ الانقلاب ـ ومن خلال ممارسة الطقس ـ على النخبة الموالية للنظام الشاهنشاهي فيها. عاد نحو 400 شخص من شيراز إلى علي آباد بعد انتهاء عاشوراء، وهم يصدحون بشعارات الثورة بكثير من العنفوان، وطافوا بمحيط القرية عدة مرات وهم يلوحون بقبضاتهم ويرددون الشعارات المؤيدة للثورة والمناهضة للشاه. كانت الرسالة واضحة، فقد خسر ممثلو الحكومة من النخبة العائلية الصغيرة السيطرة على طقوسيات عاشوراء، وسلطة الحكومة أخذت بالانهيار. المنافسون السياسيون لتلك النخبة في القرية دعموا الثورة، لتسنّم زمام السلطة فيها بديلًا عن العائلة المنافسة الموالية للشاهنشاهية، وهذا ما تحقق فعلًا بعد انتصار الثورة، حيث سيطرت النخبة الجديدة على المواقع الحكومية. يومها عاد اهتمام السياسيين بالنشاطات الدينية في القرية، فما كان من النخبة السابقة الآفلة إلا إعادة ترتيب صفوفها من جديد، وأبدت الكثير من الاهتمام بالجمهور الذي كانت تتجاهله من قبل. لقد استخدمت النشاطات الدينية والطقوسية الشيعية في

---

(1) Ibid., pp. 13-14.

تقليص الدعم السياسي للنخبة القديمة، وقامت النخبة الشبابية الجديدة في القرية بالسيطرة على المؤسسات والنشاطات الدينية بما فيها تنظيم ممارسة الطقوس، وصار مسجد القرية محور التجمعات والولاءات، وبدأت النخبة الجديدة تقيم الموائد والمآدب في رمضان كرمزية لخسارة النخبة القديمة، التي حاولت إقامة (سفرة) خاصة بها، ولكن أقلية فقط حضرتها رغم الدعوات الكثيرة، ما عكس انحدارًا وأفولًا سياسيًا وتفككًا في التحالفات(1).

أخذت النخبة القروية الجديدة في محرم 1979، في استخدام الشعارات ضد النخبة القديمة، وراحت تخدم المعزين المشاركين في الطقوس، وتصرف المال على إطعام أهل القرية والتفاني في خدمتهم. ما كان يجري من قبل من احتفالات عاشوراء عادت كما كانت حيّة متصاعدة من حيث العدد والمشاركون. بيد ان البعض من القرويين رأى أن إحياء عاشوراء لم يكن بالتفصيل الذي كانت عليه قبل عقدين من نجاح الثورة. ومثال ذلك في التعزية/ التشابيه، حيث كان يشارك في التمثيل سبعة أو ثمانية جمال ونحو عشرة بغال وحصان أو اثنان. في 1979 لم يكن هناك سوى أربعة جمال وأربعة بغال وحصانين. وفي السابق كان ضرب الصدر والظهر (اللطم) يتم ليلا ونهارًا ويستمر شهرين، بينما لا يتم الآن إلاّ ليلًا ويستمر حتى 13 محرم. وفي عام 1979 لم يتم إحضار الملاّ/ القارئ (روزخون) ولا النائح (نوحه خون) ولا طاقم الممثلين في التعزيه/ التمثيل الديني من شيراز. والسبب أن الناس لم يعد لديهم الوقت الكافي خصوصًا في المساء بالنسبة إلى الموظفين الذين لا يستطيعون ترك أعمالهم، بعد أن كانوا فلاحين يتحكمون في أوقاتهم(2).

لكن الشيء الثابت هو أن الطقوس استخدمت كدلالة على الولاء السياسي، ومنبرًا للاحتجاج. في فترة الستينيات الميلادية، لم يكن هناك مفر من اعلان الولاء لواحد من القادة السياسيين في القرية من خلال

---

(1) Ibid., pp. 14-15.

(2) Ibid., pp. 15-16.

المشاركة في الطقوس الدينية. كانت الطقوس الدينية أداة في الصراعات الجهوية على السلطة وعلى مصادر الثروة. ولكن حاجة النخب القروية للطقوس تراجعت كأداة لتلك السيطرة وللولاء. وبعيد انتصار الثورة حازت الطقوس المحلية الدينية ـ ولفترة ـ بعض الأهمية بالنظر إلى المنافسة السياسية التي كان سببها ضعف السلطة المركزية الوليدة[1].

(1) Ibid., p. 17.

(4)
استعلان الطقوس والطقوس المضادّة

ماذا سيحدث مثلًا لو أن ما يقوم به الشيعة منذ فجر التاريخ وحتى اليوم من طقوس لا علاقة له بالسياسة؟ أناس ينوحون ويبكون؛ يجلدون أنفسهم، ويدمون رؤوسهم؛ يجتمعون في مناسباتهم، وينطلقون في مواكبهم في مناطقهم ومدنهم وقراهم. لماذا يعدّ هذا الفعل استفزازًا وإثارة؟ في أفضل الأحوال ستكون المعادلة ـ كما هي عند الوهابية ـ هكذا: مجموعات (كافرة) تقوم بممارسات (كفرية). وفي أحسن الأحوال: مسلمون لهم اجتهادهم الخاص في ممارسة طقوس تميّزهم من غيرهم، شأن جماعات إسلامية كثيرة لها طقوس مشابهة في كثير من الأحيان.

إن محاكمة الطقس الشيعي دينيًا أو تحليله على أساس ديني، يعيق فهمه، حتى وان جاء من رجال الدين الشيعة أنفسهم. وبالقطع فإن محاكمة الطقس على أساس فهم ديني عملٌ ليس من شأن المختلف مذهبيًا، فالمختلف ليس مسؤولًا عن ردّ الناس إلى جادّة الصواب رغمًا عنهم، كما ليس له حقّ في فرض تفسيره الديني على الآخر، ولا أن يفرض طريقة معيّنة على الآخرين في التعبير عن ذواتهم وهويتهم ومشاعرهم وأحساسيهم وانتماءاتهم.

نعم.. هناك من يعتقد بأن مجمل إحياء مناسبة عاشوراء، بما فيها من طقوس، عملٌ يشوّه سمعة الإسلام والمسلمين في العالم، ولذا يأتي الاعتراض على ما يقوم به الشيعة. والحقيقة فإن هناك سوء فهم وإدراك لدى القائلين بهذا، وكثيرٌ منهم لا يدخلون الشيعة في دائرة الإسلام!، لأنّ العالم كلّه يشهد طقوسيات متنوعة، وبعضها غريب، ولا توجد دولة

واحدة في العالم تخلو من ذلك، بما فيها دول الغرب نفسها. وكما تشهد بذلك الدراسات والأبحاث، فإن الغرب أكثر احترامًا لطقوس الآخرين، وأكثر وعيًا في إدراك معانيها ومؤدياتها، من المسلمين أنفسهم. الغرب وشعوبه لا تنظر بعين السخرية إلى الطقوس الشيعية ولا غيرها، إسلامية كانت أو غير إسلامية، بل قد تكون جاذبة لهم لدراستها ومعرفة ما ورائياتها. عقل الغرب العلمي هو الذي يدفع إلى البحث والدراسة، ومؤسساته البحثية ليست مدفوعة باتجاه السخرية من تلك الطقوس ومن يقوم بها، بعكس ما يتصوره البعض[1].

لا يتوافر لدينا أية معلومات تفيد بأن ممارسي الطقوس في محرم وغيره، اعتدوا على السنّة أو أتباع أديان أخرى، وكل المصادمات أثناء الطقوس بين الشيعة وغيرهم، لا يبدؤها الشيعة، ويكفي مثالًا ما نشهده في العراق، حيث أن الضحايا بالمئات وربما الآلاف، هم من الشيعة أيضًا. وقد لاحظ هالم، أن احتفالات عاشوراء في شبه القارة الهندية لا تصبح عنفية إلا إذا استثير الشيعة من قبل المقاطعين السنّة والهندوس[2].

وترى ماري هوغلاند، بأن العنف ضد الشيعة ـ في الباكستان مثلًا ـ اثناء مراسم الحزن في محرم أمرٌ دارج. فقد هوجموا في محرم 1991، وبعضهم قتل بيد رجال البوليس الذين أكثريتهم من السنّة المفترض فيهم حماية المراسم. وفي أماكن اخرى من الباكستان قُتل الشيعة عبر المتفجرات التي تلقى على تجمعاتهم. وترى الكاتبة انه في مواجهة التطرف السنّي المتزايد، وتزايد التأثير السعودي، فإن الشيعة شعروا بالاضطرار للتوحد

---

(1) انظر ياسر الزعاترة حيث يقول: (لعل السؤال الذي يطرح نفسه فيما يتعلق بالتطبير هو أية صورة سيأخذها أي عاقل في هذا الكون عن المسلمين إذ يراهم في كل عام يلطمون ويضربون أنفسهم بالسلاسل والجنازير حزنًا على جريمة سياسية وقعت قبل أربعة عشر قرنًا؟!). ياسر الزعاترة، إجابات فضل الله ليست مقنعة ولا علاقة لأطروحاته بجوهر الدين، **صحيفة عكاظ**، 1/ 4/ 2008. ولعلنا في هذا الكتاب كشفنا بما يكفي كيف يفكر الغرب وينظر إلى الطقوس عمومًا. والسؤال السطحي لا يغري أحدًا في الإجابة عنه إلا بسطحية أيضًا.

(2) Heinz Halm, Shi'a *Islam: From Religion to*, p. 81.

والتجمع من أجل تحقيق الأمن أثناء الاحتفالات العاشورائية[1].

هناك من يرى بأن طقوس عاشوراء تحوي تحريضًا على السنّة لقتلهم أو ما أشبه[2]، ولا يبدو أن شيئًا من هذا سجّل في الأحداث التاريخية المتعلقة بالطقوس، فأحد أهم أهداف ممارستها هو (التعبير عن الهوية) وليس (الثأرية). صحيح أنه يمكن تسييس المجلس الحسيني، لكن بغير عنوان الثأر من السنّة، وإنما الثأر من السلطات القائمة، شيعية كانت أو سنيّة أو أجنبيّة محتلّة، وبالتالي لا تمثل الطقوس عملًا موجهًا إلى السنّة كمذهب، رغم وجود الاختلاف.

ممارسة الطقس تمثل تعبيرًا صارخًا عن الهوية الدينية المقموعة، كما تمثّل احتجاجًا بالنسبة إلى الشيعي على واقعه كمواطن من الدرجة الثانية، يجري عليه التمييز الطائفي بلا مبرر. وغرض المجالس الحسينية ليس سوى تدعيم الهوية الشيعية التي يرى الشيعي أن هناك من الأنظمة من سعى ويسعى لخنقها في التاريخ كما في الحاضر، وهو يعتقد أنه كما حافظ السابقون على تلك الهوية ـ عبر ممارسة الطقوس ـ رغم العنف والقتل، فإنه يجب على الحاليين المعاصرين أن يثبتوها عبر المشاركة فيها.

---

(1) Mary Elaine Hogland, Flagellation and Fundamentalism, p. 250.

(2) ألفت النظر إلى نموذج وقع في محرم 1429هـ/ يناير 2008، حين وزّع متطرّفو الوهابية في المنطقة الشرقية في السعودية منشورًا يروج مخططًا شيعيًا مزعومًا يستهدف هدم المسجد الحرام، وإزالة الكعبة، والمسجد النبوي، ونقل الحجر الأسود إلى الكوفة وإبادة العرب والمسلمين ـ إلا الرافضة ـ والإعلان عن كتاب جديد غير القرآن الكريم والغاء التشريعات الاسلامية. وقال المنشور الذي حمل عنوان (المخطط الإجرامي لإبادة أمة الإسلام) بأن ساعة الصفر لتنفيذ المخطط هي يوم 9/ 1/ 1429هـ/ 18/ 1/ 2008، بقيادة المهدي الذي وصفه المنشور بالسفاح والجبار الطاغية، والذي سيطلق المؤامرة بقتل إمام المسجد الحرام (الوهابي طبعًا!) وأخذ البيعة له في العاشر من المحرم، ليقوم بعدها بإفناء الوجود الإسلامي، وتحليل ما حرم الله وتحريم ما حلله.. الخ. هذا النوع من المنشورات، لا يحتمل الطابع الديني العادي، بل هو تحريض سياسي للسلطات وللشارع للدخول في مواجهة مفتوحة. انظر:

http://www.rasid.com/artc.php?id = 20319

في 25/ 1/ 2008

بالطبع هناك الكثير من المغالاة في وصف ما يمارسه الشيعة ويعتقدونه ويؤدونه في طقوسهم المذهبية. ولأننا اليوم في عصر الفضائيات، فإن ما يقال بأن تلك الطقوس في أصلها قائمة على الدعوة للثأر من أهل السنّة، وأنها تحفّز على إثارة الضغينة، وأنها متخصصة في سبّ الصحابة وأمهات المؤمنين، وغيرها من الأمور التي يغالي فيها الوهابيون، إلى حد أن الشيخ سلمان العودة (وهو بالمناسبة لا يعتبر الشيعة مسلمين صحيحي الإسلام) رأى في برنامج تلفزيوني له، بأن مجرد استعادة قضية الحسين وإحياءها من خلال الطقوس تمثل عارًا يجلل أهل الإسلام؛ وزعم بأن (العالم كله غير قادر على استيعاب وفهم مثل هذا اللون من التعاطي مع حدث مرت عليه قرون طويلة، زد على ذلك أن هذا يتحول إلى تجديد العداوات والثارات التاريخية واللعن والسب والشتم)[1].. كل هذا مبالغ فيه، وهو في معظمه لا أساس له من الصحّة، وإن كان المرء لا يستطيع أن ينفي وجود بعض التجاوزات من متشددي الشيعة.

تكمن مشكلة المجتمعات المتخندقة طائفيًا تجاه ممارسة الطقوس في مسألة أساسية واحدة هي: الهوية، استحضارًا واستعلانًا وتأكيدًا. وممارسة الطقوس المتعلقة بالهوية، وكما في كل مكان في الدنيا، تستثير الأطراف المتشددة دينيًا أو عرقيًا؛ فالمواجهات الدينية والعرقية والقومية تدور في بعض ميادينها على مساحة من الرمزية والطقوسية، كإحدى أدوات وتجسيدات الصراع السياسي بين تلك الجماعات[2].

---

(1) انظر:

http://www.hklive.tv/text/122

في 1/ 1/ 2012

وفي السياق نفسه يعتبر ياسر زعاترة إحياء عاشوراء تجديدًا للأحقاد.. يقول: (أية فائدة تجنى من استعادة القصة كل عام كما لو أنها وقعت بالأمس غير تجديد الأحقاد على من تبقى من المسلمين كأنهم هم القتلة؟!). انظر: ياسر الزعاترة، إجابات فضل الله...، **صحيفة عكاظ**، 1/ 4/ 2008.

(2) مثلًا: صراع التاميل مع السنهاليين، حيث يقف النمر مقابل الأسد، وحيث تقف البوذية مقابل الهندوسية. كذلك ما كان يجري حتى وقت قريب من صراع دموي بين البروتستانت والكاثوليك في ايرلندا الشمالية أثناء ممارسة طقوس وطنية =

تبرز الطقوس في بعدها السياسي والديني وكأنها تفتح صراع الهويات الدينية/ الطائفية، أو هي تجسيد حقيقي لذلك الصراع ومتعلقاته السياسية. فممارسة طقس يبرز الهوية، مسألة تثير الجدل، باعتبارها تحمل (دالّة الحضور)، فالهوية حاضرة قوية صامدة وإن لم تُفعّل ضد هويّة الآخر، كأن تتحول إلى عمل ضد هويّة السنّة، أو حتى إن لم تتضمن عملًا واضحًا بهذا المعنى خصوصًا في أيام عاشوراء حيث المواجهة (تاريخية) بين (آل البيت والأمويين) وليس (بين الخلفاء وعلي).

الحضور الطاغي للهوية الشيعية في ممارسات الطقس تستفزّ، لا من جهة ان الطقس يحوي مصادمة للهوية الأخرى بالضرورة، كأن يتضمن تعريضًا بثقافة الآخر ورموزه، وممارسات الطقوس العاشورائية غير معنية بهذا الصدام ولا تتقصده، بل لأن حضور الطقس هو (حضور لثقافة منافسة)، لرؤية دينية مختلفة يرى البعض أن لا حقّ لها بالعيش، ولا حقّ لها بالتعبير عن نفسها، وهذا ما يزعج الوهابيين بشكل أساس. ولو أن كل جماعة دينية أو مذهبية طالبت بإلغاء طقوس الأخرى ما تبقت ديانات ولا مذاهب ولانتفت الهويات الوطنية والقومية أو أُضعفت.

إذن تبدو ممارسة الطقس على طرفي نقيض من حيث النظر اليها: هي استعلان للهوية بنظر الشيعي المذهبي، وهي استقواء واستعلان لهوية منافسة بنظر السنّي المذهبي[1].

= ذات جذر ديني على قاعدة الصراع السياسي، وقد منعت بعض الطقوس في بعض الأحيان تفاديًا للمذابح خصوصًا فيما يتعلق بالمواكب، وهي أشبه ما تكون بمارشات عسكرية تخترق شوارع وأحياء الآخر.

(1) في مقالة جريئة للشيخ عبدالله نجيب السالم، حملت عنوان: (عاشوراء: رؤيتان مختلفتان فهل من موقف متقارب) نشرتها جريدة السياسة الكويتية في 18/ 1/ 2008، قدم الكاتب مقترحات للشيعة والسنّة حتى لا تتحوّل احتفالات عاشوراء إلى صراع بينهما. للشيعة رأى أن يقتصروا في المناسبة العاشورائية على ذكر فضائل الإمام الحسين وآل البيت (من دون التعرض لذم الآخرين، خصوصًا الصحابة الاجلاء والخلفاء الاربعة الراشدين والمبشرين بالجنة ونحوهم، فليس في تناول هؤلاء والتعريض بهم مصلحة لأحد).. وهذا طلبٌ محقّ، على أن لا يتمدّد عدم التعرّض ليشمل بني أميّة، وإلا صار الاقتراح غير واقعي. وقد =

الطقوس السنيّة المضادّة

في أغلب الأحوال، لم تعتبر الحكومات طقوس الشيعة ـ خصوصًا العاشورائية منها ـ تعبيرًا دينيًا محضًا، بل رأته عملًا سياسيًا بامتياز، ولهذا فإنها ـ بوعي أو بغير وعي ـ جعلت من ممارسته عملًا سياسيًا حين تصدّت له ومنعته وحاربته. ويصدق القول أيضًا على بعض الفئات الدينية (الوهابية خصوصًا) التي نظرت إلى الطقوس الشيعية بعين سياسية ولكن بغطاء ديني واعتبرته (عملًا شركيًا بدعيًا).. ولكنها في الصميم واجهته بخلفية الهويّة المضادّة التي هي أصل الموضوع السياسي والقضية السياسية. إن الاستهزاء بتلك الطقوس، واعتبارها تحشيدًا ضدّ السنّة، وإثارة الجوّ حولها، لا من

= اعتادت الحكومة السعودية أن تحقق مع الخطباء الشيعة وتحاسب بعضهم على التعريض بمعاوية ويزيد، حتى أن أحدهم قال للمحقق الأمني: هل تريدني أن أقول بأن الحسين قتل بصعقة كهربائية مثلًا، أو غرق في البحر، أو سقط من شاهق؟!. عدا ذلك، فإن من الواجب على الشيعة ـ وهم لا يفعلون ذلك عدا قلّة نادرة متطرّفة ـ أن يحترموا الخلفاء ويكفّوا عن الطعن في الشخصيات المقدّسة عند المسلمين، خصوصًا أمهات المؤمنين والخلفاء الراشدين. وقد أشرنا إلى ان الشيعة في عاشوراء غير معنيين بموضوع الشتم. لكن المقترحين الآخرين للشيخ عبدالله السالم يؤكدان أن الموضوع له علاقة بحضور هوية منافسة. فهو يقترح على الشيعة إضافة إلى عدم التعرض للصحابة وأمهات المؤمنين: ان (يخفف الاخوة الشيعة من اسلوب المغالاة الذي يصور يوم عاشوراء وحوادثه وكأنها قضية الإسلام الاولى... وكأن الدين بدأ بها وختم. وكأن الاسلام والايمان والحق والبطولات قد اختزلت كلها في كربلاء). إذا كان هذا التوصيف صحيحًا في مجمله ويمثل رأي الشيعة، فماذا يضرّ السنّي من ذلك، لولا حقيقة حضور الهويتين المتنافستين؟ ومثل ذلك الاقتراح الثالث: (حبذا لو يخفف الاخوة الشيعة من أسلوب التفخيم والمظاهر واللافتات والحشود والدعايات التي تحيل هذا اليوم إلى يوم استعراض العضلات وحبس الانفاس وشحن الجماهير، وكأن هناك من يستعد لمنازلة الآخرين). ليست هناك منازلة تتقصدها الطقوس مع الآخر المذهبي المختلف، كما يوضح ذلك تاريخها، ولكنها بالقطع تحوي استعراضًا للقوة من نوع ما، وفي الغالب فإن هذا الاستعراض يقصد منه الحضور: (نحن هنا)، وغالبًا ما يكون موجهًا إلى سياسات وليس إلى مذاهب، أي إلى حكومات وليس إلى أفراد أو جماعات.

زاويتها الدينية فحسب، بل من زاويتها السياسية، جعل الطقوس العاشورائية شديدة التعلّق بالسياسة.

في ميدان الهوية التي تشكل الطقوس رافدًا أساسًا لتدعيمها، كشف لنا التاريخ عن وسائل لمواجهتها متعددة، بعضها يقوم على تدعيم الهوية المنافسة، وبعضها أخذ جانب القوة والعنف. هذا ما نسميه بـ (التسييس المضاد للطقوس). من بين تلك الوسائل:

1) **إبتداع طقوس سنيّة مقابلة**، كما رأينا ذلك في العهد البويهي حيث استحدث: (يوم الغار) وطقوسه مقابل (يوم الغدير) وطقوسه، واستحدث (يوم مصعب) وطقوسه مقابل (يوم عاشوراء/ يوم مصرع الحسين) وطقوسه، كما جرى تمثيل (عمل التشابيه) حرب الجمل بقيادة عائشة زوج النبي ﷺ، مقابل تمثيل مسرحي شعبي آخر يصوّر واقعة كربلاء.

ومن بين الطقوس المضادّة المبتدعة، اعتبار عاشوراء يوم عيد، واختلاق الأحاديث في ذلك، نكاية بالشيعة وما يقومون به من طقوس باعتباره يوم حزن وبكاء. قيل إن الحجاج هو أول من قام به، وانتقل الأمر فيما بعد إلى عاصمة الأمويين في دمشق، حيث اعتبر الحكام يومها عاشوراء يوم عيد يتزينون فيه ويقيمون الولائم. كتب أبو الريحان البيروني:

(فأما بنو أمية، فقد لبسوا فيه ما تجدّد، وتزيّنوا واكتحلوا وعيّدوا، وأقاموا الولائم والضيافات، وطعموا الحلاوات والطيّبات، وجرى الرسم في العامّة على ذلك أيّام ملكهم، وبقي فيهم بعد زواله عنهم. وأمّا الشيعة، فإنّهم ينوحون ويبكون أسفًا لقتل سيد الشهداء فيه ويظهرون ذلك بمدينة السلم وأمثالها من المدن والبلاد، ويزورون فيه التربة المسعودة بكربلا، ولذلك كره فيه - أي في يوم عاشوراء - العامّة من تجديد الأواني والأثاث)[1].

---

(1) أبو الريحان البيروني، مصدر سابق، ص 329. وفي هذا يوصف الشاعر علاء الدين الحلي اولئك المنزعجين من احتفالات عاشوراء، الذين يتخذون منه يوم عيد بقوله: =

وبعد إسقاط الدولة الفاطمية، تعمّد الحكام الجدد ليس تحريم الطقوس الشيعية فحسب، بل تعزيز نقيضها الذي وضع تأسيسه الأمويون وضعف مع الزمن، فكان بمثابة إحياء جديد لذلك (العيد). يقول المقريزي في معرض حديثه عن تحويل يوم عاشوراء من يوم حزن إلى يوم فرح في الدولة الأيوبية:

«فلمّا زالت الدولة [الفاطمية] اتخذ الملوك من بني أيوب يوم عاشوراء يوم سرور، يوسّعون فيه على عيالهم، ويتبسّطون في المطاعم، ويصنعون الحلاوات، ويتخذون الأواني الجديدة، ويكتحلون ويدخلون الحمام، جريًا على عادة أهل الشام التي سنّها لهم الحجاج في أيام عبد الملك بن مروان، ليرغموا بذلك آناف شيعة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، الذين يتخذون يوم عاشوراء يوم عزاء وحزن فيه على الحسين بن علي، لأنه قتل فيه، وقد أدركنا بقايا مما عمله بنو أيوب من اتخاذ يوم عاشوراء يوم سرور وتبسّط»[1].

= **وإذا ذُكرتم في محافلهم ... فوجوههم مربدّةٌ صفرُ**
يتميّزونَ لذكركم حَنَقًا ... وعيونهم مزورّةٌ خزرُ
ويصفّقون على أكفّهم فَرَ ... حًا إذا ما أقبل العشرُ
جعلوهُ من أهنى مواسمهم ... لا مرحبًا بك أيها الشهرُ
تلكَ الأناملُ من دمائكمُ ... يوم الطفوفِ خَضيبةٌ حُمرُ
نبكي فيُضحكهم مصابكم ... وسرورهم بمصابكم نُكرُ
تالله ما سرّوا النبي ولا ... لوصيّه بسرورهم سرّوا

(1) ويضيف المقريزي: (وما أحسن قول أبي الحسين الجزار الشاعر يخاطب الشريف شهاب الدين ناظر الأهراء، وكتب بها إليه ليلة عاشوراء عندما أخّر عنه ما كان من جاريه في الأهراء:

قل لشهاب الدين ذي الفضل الندي ... والسيد بن السيد بن السيد
أقسم بالفرد العلي الصمد ... إن لم يبادر لنجاز موعدي
لأحضرن للهناء في غد ... مكحل العينين مخضوب اليد

يعرض للشريف: بما يرمي به الأشراف من التشيع وإنه إذا جاء بهيئة السرور في يوم عاشوراء غاظه ذلك). انظر: المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج1، ص 490. والأرجح أن الأبيات جاءت على نسق قصيدة مهذب الدين أحمد بن منير الطرابلسي المشهورة إلى الشريف الموسوي: =

ويبدو أن اعتبار عاشوراء عيدًا أو (يوم فرح) لم ينته، وإن لم يأخذ المعنى السياسي أو حتى الديني القديم له، وقد كانت مصر تحتفل بعيد عاشوراء من القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر الميلادي. بمعنى أن من يقوم بتلك العادة، كما في بعض دول شمال أفريقيا اليوم، لا يقصد إهانة الحسين عليه السلام، ولا جرح مشاعر الشيعة، وفي الغالب لا يدرك المحتفلون الجذور السياسية التاريخية البعيدة لتلك العادة التي اعترف ابن تيمية باستمرارها وأنها وجدت في الأصل لمقابلة ما كان يقوم به الشيعة من طقوس. يقول:

(إظهار الفرح والسرور يوم عاشوراء وتوسيع النفقات فيه هو من البدع المحدثة المقابلة للرافضة، وقد وضعت في ذلك أحاديث مكذوبة في فضائل ما يصنع فيه من الاغتسال والاكتحال وغير ذلك، وصححها بعض الناس كابن ناصر وغيره، ليس فيها ما يصحّ، لكن رويت لأناس اعتقدوا صحتها، فعملوا بها ولم يعلموا أنها كذب... وقد يكون سبب الغلو في تعظيمه من بعض المنتسبة لمقابلة الروافض)[1].

= بالمشعرين وبالصفا | والبيت اقسم والحجر
وبحرمة البيت الحرام | ومن بناه واعتمر
لئن الشريف الموسوي | ابن الشريف أبي مضر
أبدى الجحود ولم يرد | عليّ مملوكي (تتر)
والبيتُ آل أميّة | الطهر الميامين الغرر

إلى أن يقول:

وأقول: إن يزيد ما | شرب الخمور وما فجر
ولجيشه بالكفّ عن | أولاد فاطمة أمر
..وحلقت في عشر المحرم | ما استطال من الشعر
وسهرت في طبخ الحبوب | من العشاء إلى السحر
ولبستُ فيه أجلّ ثو | بٍ للملابس يدّخر
وغدوت مكتملا أصافح | من لقيت من البشر
ووقفت في وسط الطريق | أقصّ شارب من عبر
واقول في يوم تحار | له البصائر والبصر:
ما لي مضلّ في الورى | إلا الشريف أبو مضر

(1) أحمد عبدالحليم بن تيمية الحرّاني، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة** =

ومن التطقيس المضادّ، ما قام به العباسيون من جهة اهتمامهم بمقابر موتاهم وبناء القبب على قبور خلفائهم ورجالاتهم ونسائهم في مضاهاة لما كان يفعله العلويّون (الشيعة) لأئمتهم. وقد بحث هذا الأمر تيري ألان بشكل ضافٍ في إحدى دراساته[1]، وذكر مثلًا قبة الراضي (توفي 329هـ) وتربة المستضيء (ت 575هـ) وهناك قبة كبيرة لتسعة خلفاء (المستكفي ت 337؛ المطيع ت 363؛ الطائع ت 393هـ؛ القادر ت 422هـ؛ القائم ت 467هـ؛ المقتدي ت 487هـ؛ المستضيء ت 512هـ؛ المقتفي ت 555هـ؛ المستنجد ت 566هـ)[2].

ويرى الباحث بأن البناء على القبور كان خاصًا بالنبي وأهل بيته، وأن العلويين كانت لديهم المبادرة في البناء في المواقع المقدسة كما في قم، في حين ان العباسيين كانوا حتى ذلك الحين يدفنون خلفاءهم في قصورهم. ويضيف بأنهم (حاولوا الحدّ من انتشار بناء القبب على قبور العلويين، كما في كربلاء، لكن دونما نجاح). لهذا عمدوا إلى تقبيب قبور موتاهم خصوصًا في مقبرة الخيزران، التي هي مدفن العباسيين، وذلك (في محاولة متعمدة لمنافسة العلويين في بناء القبة على ضريح الامام علي، وذلك لتأكيد مزاعمهم أي العباسيين بأنهم من نسل الرسول)، وبالتالي إثبات جدارتهم بالحكم. وبهذا التحق العباسيون بالآخرين فيما يتعلق ببناء القبب، فبدلًا من دفن الخلفاء في القصور الكبيرة المعزولة عن الناس، بدأوا بمنافسة العلويين في بناء القبب التي كانت تستقطب حشودًا من الجمهور المتحمس[3].

ومن تجليات التطقيس المضادّ القائم على خلفية صراع الهويّات،

= **أصحاب الجحيم**، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، ط 2، القاهرة 1369هـ، ص 301.

(1) Terry Allen, The Tombs of the Abbasid Caliphs in Baghdad, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 46, No. 3. (1983), pp. 421-431.

(2) Ibid., p. 421.

(3) Ibid., p. 431.

استنساخ الوهابيين لبعض التراث الشيعي (الأدعية مثلًا) ونسبتها إلى أنفسهم، وكذا استنساخ الألحان والقراءات والأناشيد وغيرها. ومن التطقيس المضادّ، ما قامت به جماعة (سباه صحابة) الباكستانية التي يعزى إليها معظم الهجومات المسلّحة والدموية سنويًا على المحتفين بعاشوراء في الباكستان والتي عادة ما تخلف عشرات إن لم يكن مئات القتلى، وفي الغالب فإن النزعة الطائفية التي سيطرت في الباكستان كان سببها دخول العامل الوهابي على الخط[1]. فحسب أحد الباحثين فإن جماعة (سباه صحابة) كحركة وجدت أن الطقوس الشيعية أكثر تأثيرًا وأبعد أثرًا في الجمهور من النضالية الشيعية نفسها. وكانت الحركة تخشى من اتساع مشاركة فئات سنيّة وحتى هندوسية في احتفالات عاشوراء. أعدّت الحركة (سباه صحابة) بدائل (سنيّة) يمكن تسميتها بالاحتفالات الدينية المضادّة، استهدفت جذب الشيعة اليها من جهة، ومنع السنّة من الانجذاب إلى الاحتفالات الشيعية من جهة أخرى، وذلك عبر الاحتفال بالذكرى السنوية لوفاة بعض الصحابة الأثيرين، في ردّ واضح على احتفالات الشيعة بمواليد ووفيات ائمتهم. ولكن ما ميّز (سباه صحابة) في احتفالاتها، هو أنها أرادت أن تكون تلك الاحتفالات ضمن إطار الدولة وتحت رعايتها، وأن تصبح جزءًا من تراث الدولة السنيّة الباكستانية[2].

---

(1) حدثت في عام 1962 مذبحة في باكستان في يوم عاشوراء في مدينة تيرى الباكستانية، حيث اعتاد الشيعة القيام بمواكبهم، لكن الوهابيين هاجموا الموكب بالأسلحة والمعاول والفؤوس فسقط مئات القتلى والجرحى، وقد لوحظ ان من بين القتلى أناسًا من أهل السنّة كانوا يشاركون فيها مثلما هو في العراق، ما دفع السيد الحكيم للإبراق محتجًا. ولاحظ الوردي أن ما فعله الوهابيون في باكستان يشبه ما فعلوه من قتل في كربلاء عام 1802، وفي الطائف عام 1924، وانهم يعتقدون ان بمقدورهم اصلاح الناس بالسيف والمذابح. واشار إلى هدم مراقد بعض الأئمة في البقيع (وظنوا انهم قضوا عليها قضاءً تامًا؛ وما دروا ان تلك المراقد قد ازداد عمرانها في القلوب). انظر: الوردي، **طبيعة المجتمع العراقي**، ص 254 ـ 255.

(2) Muhammad Qasim Zaman, **Sectarianism: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities**, *Modern Asian Studies*, Vol. 32, No. 3. (July 1998), p. 703.

2) **قطع احتكار الشيعة للتراث الحسيني**؛ فقد بدا في فترات تاريخية معيّنة أن الطقوس العاشورائية، أو أقله بعضها، تحوّلت إلى طقوس عامّة، يقيمها ويحييها السنّة والشيعة. ربما جاء ذلك وفق مراجعة تاريخية لأصل حادثة كربلاء، أو لأسباب أخرى. بمعنى أنه وفي بعض القرون الخالية كان الشيعة والسنّة يحيون بشكل منفصل طقوس عاشوراء، ويقرأون المقتل.

نشير هنا إلى أن كتب المقاتل، أي الكتب التي تحدثت عن تفاصيل قتل الحسين، هي في غالبيتها سنيّة المصدر[1]، كما أن قراءة المقتل وأشعار الرثاء وجدت لدى السنّة في فترات تاريخية، بل إن طقوسًا أكثر تفصيلًا وجدت في بعض البلاد الإسلامية كالأندلس - مثلًا - حيث كان يجري التمثيل للواقعة وحمل ما يشبه الجنازة، على افتراض أن ما كان يجري إنما كان تأثرًا بالتشيّع وليس أن من يقوم به شيعة بالضرورة[2]. ويقدم

(1) مثلًا: مقتل الحسين للخوارزمي؛ مقتل الحسين لابن عساكر؛ مقتل الحسين للذهبي، وغيرهم.

(2) جاء في كتاب لسان الدين ابن الخطيب: إعلام الأعلام فيمن بويع بالخلافة قبل الاحتلام، توصيفًا للطقوس والعادات في شرق الأندلس التي كانت تسمى (الحسينية) جاء: (ولم يزل الحزن متصلًا على الحسين والمآتم قائمة في البلاد يجتمع لها الناس ويحتفلون لذلك يوم قتل فيه، فكانوا على ما حدثنا شيوخنا من أهل المشرق - يعني شرق الأندلس - يقيمون رسم الجنازة حتى في شكل من الثياب خلف سترة في بعض البيت، ويحتفل بالأطعمة والشموع، ويُجلب القراء المحسنون ويوقد البخور ويتغنى بالمراثي الحسينية). ووصف (الحسينية) وطقوسها بقوله: (والحسينية التي يستعملها إلى اليوم المستمعون، فيلوون لها العمائم الملونة ويبدلون الأثواب كأنهم يشقون الأعلى عن الأسفل، بقية من هذا لم تنقطع بعد وإن ضعفت). وأورد الكتاب قصيدة رثائية لأبي البحر صفوان بن إدريس بن إبراهيم النجيي المرسي (561 - 598 هـ):

سلام كأزهار الربى يتنسم ... على منزل منه الهدى يتعلم
على مصرع للفاطميين غيبت ... لأوجههم فيه بدور وأنجم
على مشهد لو كنت حاضر أهله ... لعاينت أعضاء النبي تقسّم
على كربلا لا أخلف الغيب كربلا ... وإلا فإن الدمع أندى وأكرم
مصارع ضجّت يثرب لمصابها ... وناح عليهن الحطيم وزمزم =

لنا القزويني توصيفًا لمراثي أهل السنّة في العراق وإيران في القرن السادس الهجري، وهم المنتمون إلى الشافعية والأحناف، تنافس ما كان يقوم به الشيعة في قم[1]. نعم جرى فيما بعد تحريم (قراءة المقتل) والتأكيد على الوعاظ بذلك.

= **ومكة والأستار والركن والصفا ومـوقف حـج والمقام المعظم**

انظر: السيد صالح بن ابراهيم بن صالح الشهرستاني، **تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن علي عليهما السلام**، الجزء الثاني، ص 97، نقلًا عن: الدكتور عبد اللطيف السعداني، حركات التشيع في المغرب ومظاهره، مقالة نشرت في **مجلة الهادي**، العدد الثاني، السنة الأولى، ذي القعدة 1391هـ.
http://www.14masom.com/14masom/05/mktba5/book15/07.htm
في 25/ 1/ 2008

(1) يقول القزويني: (ثم عرّج بنا على أصفهان فستجد الخواجه بومنصور ما شاده، وهو قدوة المذهب السني في زمانه، كان يقيم مراسيم العزاء في يوم عاشورا كل سنة مع النياحة والبكاء والعويل، ثم تعال معي إلى بغداد مدينة السلام، ومقر دارالخلافة، فستلقى الخواجه علي الغزنوي الحنفي، كيف كان يقيم هذه المراسم إلى درجة أنه كان يبالغ في لعن السفيانيين يوم عاشوراء، وكانت بغداد حديثة عهد بعزاء الحسين الموسوم بعزاء عاشوراء مع النياحة والعويل. وأما همدان، فعلى الرغم من كثرة المشبهة فيها بسبب وجود راية السلطان وجيش الأتراك، بيد أن مجد الدين الواعظ الهمداني كان يقيم العزاء يوم عاشوراء كل عام، بشكل كان يعجب منه القمّيّون، وكان الخواجه الإمام نجم أبو المعالي بن أبي القاسم البزاري يقيم العزاء في أحسن صوره بنيسابور، مع أنه كان حنفيًا، وكان يأخذ المنديل وينوح وينثر عليه التراب، ويصرخ عاليًا خارجًا من طوره. وأما الريّ التي كانت من أمهات الحواضر في العالم، فقد كان واضحًا ماذا يفعل فيها الشيخ أبوالفتوح نصرآبادي، والخواجه محمود الحدادي الحنفي وغيرهما يوم عاشوراء من العزاء ولعن الظالمين في محط القوافل بكوشك والمساجد الكبيرة، وهكذا كان الخواجه الإمام شرف الأئمة أبو نصر الهسنجاني يقيم مراسيم العزاء يوم عاشوراء سنويًا بحضور الأمراء والأتراك والوجهاء الكبار والحنفيين المعروفين، وكان يتفق معه هؤلاء كلهم، ويعينونه على ما هو بسبيله. ورأى الناس الخواجه الإمام أبا منصور حفيده، وهو مقدم بين أصحاب الشافعي، عندما كان في الري، كيف كان يتلو قصة عاشوراء في جامع سرهنك، ويفضل الحسين على عثمان، ويسمي معاوية باغيًا، وكذلك كان يفعل القاضي عمدة ساوي حنفي المتكلم المعروف في جامع طغرل بحضورعشرين ألفا من الناس، إذ يتلو قصة =

ولا ننس أيضًا أن هناك تراثًا من المراثي السنيّة المؤثرة قالها علماء وشعراء وأئمة مذاهب السنة. زد على ذلك، فإن عمارة الضرائح والمقامات الشيعية ساهم حكام وخلفاء محسوبون على (السنّة) بحصّة الأسد فيها ـ في العراق خصوصًا، وهذا ما يستوقف أي باحث في تاريخ العمارة للمقامات الشيعية هناك.

ولا تسبب ظاهرة (احتكار الحسين ووراثة مظلوميته) مشكلة كبيرة لولا أنها قضيّة مسيّسة، تلقي بظلالها على أرض الواقع قبالة الحكومات القائمة. فقد اعتبر الشيعة مظلوميتهم الحاضرة امتدادًا لمظلومية الحسين، وثأرهم ليس من أهل السنّة بل من الأنظمة القائمة، خصوصًا وأن (مظلومية) الشيعة الحالية، بنظر بعض السنّة والشيعة على السواء، تجري المبالغة فيها، والتوقّف عندها، وأحيانًا تكون الإشارة اليها لمجرد التذكير، وليس القيام بالفعل لإلغاء الظلم سواء الواقع على الشيعة أو على جماهير السنّة، وليست هذه الأخيرة بأفضل حال في كثير من الأحوال من الشيعة. نعم يظهر الطغيان والظلم على الشيعة واضحًا في بعض الأعصر.

إن إحياء الشيعة لطقوس عاشوراء والحديث عن (مظلومية الحسين وأهل البيت) ثم التأكيد على أن مظلوميتهم موصولة بها وبإرثهم التاريخي

= عاشوراء ويقيم العزاء برأس حاسر وثوب ممزق، ولم يفعل أحد مثله. وإذا كان مصنف الكتاب رازيًّا، فلا بد أنه رأى وسمع ذلك وشهد الناس الخواجه تاج شعري حنفي نيسابوري كيف كان يبالغ في إقامة العزاء يوم عاشوراء بعد الصلاة في الجامع العتيق، وذلك في سنة 555 هـ بإجازة القاضي، وحضور الأمراء والأكابر). ومن معلومات الرازي يتوضح أن الأحناف والشوافع كانوا في القرن السادس الهجري يفعلون ما يفعل الشيعة يوم عاشوراء، ولكنهم كانوا يبدأون بقراءة المقتل على عثمان وعلي، ربما لحفظ التوازن، ثم ينتقلون إلى مقتل الحسين.

الرازي، عبدالجليل القزويني الرازي، مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض، ص 371. 373، نقلًا عن:

رسول جعفريان، **الشيعة في إيران، دراسة تاريخية منذ البداية حتى القرن السابع الهجري**، ترجمة علي هاشم

http://www.al-shia.com/html/ara/books/lib-tarikh/shiah/shiah018.htm

في 25/ 1/ 2008

هي قضية سياسية كما هو واضح، ولا يجب أن تعني، وهي لا تعني بأي حال، أن السنّة هم (الظالمون) أو أنهم لا يتعرضون أيضًا إلى ظلم الأنظمة المستبدّة نفسها، فتاريخ المسلمين على مرّ العصور مليء بالظلم والقهر والاستبداد، تعرّض له الشيعة والسنّة وكل الفرق التي ظهرت على السواء.

الوهابيون أنفسهم توهموا ـ والأصحّ تعمّدوا القول والزعم ـ بأن إحياء مناسبة عاشوراء هدفها تحميل السنّة قتل الإمام الحسين، وهذا لا يقول به أحد من الشيعة؛ ولكن ما أزعجهم أكثر هو حقيقة أن ممارسة الطقوس وإحياء المناسبة بشكل سنوي يمثل حضورًا للهوية الشيعية التي لا حقّ لها بالحضور من وجهة نظرهم، خصوصًا إذا ما اتّكأت على رمزٍ يجمع المسلمون على محبّته كالحسين، سبط النبي وريحانته وسيّد شباب أهل الجنة. ولذا، ومن باب المناكفة المذهبية والسياسية، وجد بعض مشايخ الوهابية في السنوات الأخيرة أنه من غير الصالح أن (يحتكر) الشيعة مسألة الدفاع عن الحسين وتبيان مظلوميته، وحاولوا تكسير هذا الاحتكار، ولكن بدون فعل حقيقي جاد؛ إذ لا يمكن الاصطفاف إلى جانب الحسين، وفي الوقت نفسه تمدح يزيد وتترضى عنه وهو القاتل، أو تجد المبررات لتنقل مسؤولية قتله إلى عمّال يزيد وليس إلى يزيد نفسه، أو تنشر كتبًا ومقالات تمتدح يزيد، أو تعتبره من جملة المؤمنين الذين يستحب الدعاء لهم بالمغفرة والرحمة؛ أو تتيمن باسمه فتطلقه على المدارس[1]؛ وتوزع كتابًا يحوي المديح على مكتبات المدارس للقراءة والإفادة!؛ أو تفسّر حادثة كربلاء بالصورة التي تظهر الحسين كطالب سلطة لا يفقه في السياسة، وبالتالي تحمّله مسؤولية انقسام المسلمين وإيجاد الفتنة بينهم، وليس تحميل المسؤولية ليزيد وأمثاله من الذين انتزوا على الخلافة وليسوا أهلًا لها[2].

---

(1) الكاتب الحجازي عبدالله فراج الشريف، كتب مقالًا احتجاجيًا على تسمية مدرسة في الرياض باسم يزيد. انظر المقالة: وليزيد بن معاوية مدرسة، **صحيفة البلاد**، 11/ 2/ 2012، على الرابط:
http://www.albiladdaily.com/articles.php?action=show&id=11683
في 19/ 2/ 2012

(2) انظر مثلًا كتاب (مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية)، وهو رسالة ماجستير للدكتور محمد بن عبدالهادي الشيباني، من الجامعة الإسلامية في المدينة =

وفضلًا عن ذلك لا يمكن أن تقضي على (الاحتكار الشيعي) للإرث الحسيني إلا عبر منافسة الشيعة في إظهار الولاء سياسيًا وترسيخه دينيًا وربما طقوسيًا، وهي أمور يصعب على الوهابية أن تتبنّاها خصوصًا في موضوع الطقوسية التي ما خُلقت الوهابية إلا على أساس العداء لها، أنّى وأين وجدت عند الشيعة أو السنّة.

إن زعم بعض المشايخ الوهابيين بأن الشيعة يحمّلون السنّة مسؤولية قتل الحسين، يمكن أن يعتبر واحدة من أدوات (التسييس المضاد) باعتباره اتهامًا باطلًا وتحريضيًا ضدّ الشيعة الذين لا يعتقدون بأن السنّة هم قتلة الحسين. وبناء على ذلك التصوّر ظهر البعض منهم (كالشيخ سلمان العودة، والشيخ عائض القرني مثلًا) ليقولا بأن السنّة يحبّون الحسين ولا يرضون بقتله[1]! لا يشك الشيعة أن جميع المسلمين يحبّون الحسين وآل البيت،

= المنورة، ط1، الرياض، 1429. كل الكتاب دفاع عن معاوية ويزيد، وتبرئة الأخير من كل الفظاعات التي ارتكبها.
أمير المؤمنين يزيد بن معاوية.. الصورة الحقيقية، لثاني خلفاء بني أمية. عن شبكة الدفاع عن السنّة (موقع وهابي) على الرابط:
http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=27836
في 11/ 3/ 2011
أمير المؤمنين يزيد بن معاوية... في عيون المنصفين، موقع شبكة أنا المسلم، التي يديرها ناصر العمر، على الرابط:
http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=243967
23/1/2012

(1) يقول القرني: (إن المنطق الذي يقول: إن مليار مسلم كلهم رضي بقتل الحسين وكلهم ناصبوا العداء لأهل البيت منطق يخالف النقل والعقل والتاريخ).. وهذا صحيح. ولكن من من الشيعة يقول هذا الكلام أصلًا؟! ويقول: (أنا سُني حسيني، جعلتُ ترحُمي على الحسين مكان أنيني، أنا أحبُ السّبطين، وأتولّى الشيخين، أنا أعلن صرخة الاحتجاج، ضد ابن زياد والحجاج، يا أرض الظالمين ابلعي ماءك، ويا ميادين السفّاحين اشربي دماءك، لعنة الله وملائكته والناس أجمعين على من قتل الحسين أو رضي بذلك، ولكن لماذا ندفع الفاتورة منذ قُتل الحسين إلى الآن من دمائنا ونسائنا وأبنائنا بحجة أننا رضينا بقتل الحسين ونحن في أصلاب آبائنا وفي بطون أمهاتنا؟!). إن كان هناك أحد دفع فاتورة دم الحسين فهم جميع المسلمين، وما جرى بعد قتله يكفي للإشارة، ولكن الشيعة دفعوا =

حتى وإن لم يتمظهر ذلك الحبّ على شكل طقوس كالتي يقوم بها الشيعي، بل هو معتقد ديني، وإن رأى بعض الشيعة بأن هناك شرذمة قليلة ينطبق عليها وصف (النواصب) المعادين لأهل البيت، وهي تتمحور في العصر الحديث في (أقليّة) من المسلمين لا يوجدون إلا ضمن المذهب الوهابي. وفي الآونة الأخيرة ظهرت كتابات تفيد بأن يزيد لا يمثّل أهل السنّة[1]،

= ثمن حبّهم للحسين، وليس الشيخ القرني، خصوصًا في العراق. انظر: د. عائض القرني، من قتل الحسين؟ **الشرق الأوسط**، 6/ 1/ 1428هـ ـ 25/ 1/ 2007.

http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&issue=10285&article=403253

في 25/ 1/ 2008

(1) خالد الغنامي، أهل السنّة ليسوا بني أمية، **الوطن**، 12/ 1/ 1429هـ ـ 21/ 1/ 2008

http://www.alwatan.com.sa/news/writerdetail.asp?issueno=2670&id=4053&Rname=53

في 22/ 1/ 2008

ففي الاتجاه نفسه قال الغنامي بأن هناك في العراق (من يستغل مناسبة دينية شيعية مثل يوم عاشوراء والاحتفاء بيوم مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما... وكأن الأعداء هم أهل السنّة، أو أنهم هم من قتل الحسين رضي الله عنه). وأضاف: (لو استثنينا المراجع الشيعية الدينية والباحثين المستقلين، فإننا سنجد أن عددًا لا يستهان به من أبناء الطائفة الشيعية لا يعلمون ما هو موقف أهل السنة من مقتل الحسين رضي الله عنه وسيجدونها مفاجأة كبيرة أن المصادر التاريخية السنية المعتمدة تذكر قصة مقتل الإمام الشهيد الحسين بن علي رضي الله عنه بنفس التفاصيل التي تذكرها المراجع الشيعية وتقف من مقتله نفس الموقف). وتابع مقررًا حقيقة يعرفها كل الشيعة بعوامّهم وعلمائهم ومثقفيهم: (ما أريد أن أقوله هنا إن جيش يزيد الظالم لا يمثل أهل السنّة فهم يرون الحسين أقرب لهم وأحب من الذي حكم الأمة الإسلامية ثلاث سنوات، فقتل الحسين رضي الله عنه في سنة، وضرب الكعبة بالمنجنيق في سنة، واستباح المدينة في سنة، وهذه المراجع تشهد بهذا وتؤكد عليه والاحتفال بيوم مقتل الحسين رضي الله عنه هو خصوصية شيعية نحترمها، لكن لنا وقفة المحذر من أن يتحول يوم عاشوراء إلى يوم تستثار فيه البغضاء فتدور الأعين غاضبة ضد من لا ذنب لهم ولا ناقة لهم ولا جمل في مقتل الحسين).

وهذا ليس جديدًا، ولا يحتاج الأمر إلى تأكيد ذلك، كونه معلومًا بالضرورة عند الشيعة.. وما فعله يزيد بالمدينة المنورة والصحابة فيها في وقعة الحرّة، وكذلك ما فعله من محاصرة مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق يشير إلى أن مسلمًا موحّدًا لا يمكن أن يقبل مثل تلك الأفعال[1].

---

(1) اقترح أحد المشايخ السنّة على المسلمين السنّة (وأظنّه يخصّ الوهابيين بالذات) ثلاثة أمور تخفّف من التصادم الطائفي أيام عاشوراء، هي:
الأول (أن يظهروا حبهم العميق للشهيد الحسين رضي الله عنه ولآل بيت النبي المطهرين الذين نعتقد ان حبهم دين واسلام، وبغضهم فسوق ونفاق، وان الله سبحانه وتعالى اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرًا. واظهار الحب الشديد في هذا اليوم ينفي عن أهل السنة صفة بغض أهل البيت والتعدي على حقوقهم).
والثاني (أن ينبذوا فكرة تكفير الشيعة ويرفضوها، فالشيعة الذين عاشوا ويعيشون مع المسلمين السنة مسلمون من أهل القبلة، يصلون صلاتنا ويستقبلون قبلتنا ويأكلون ذبيحتنا، قرآننا قرآنهم ونبينا نبيهم، ونحن وإياهم على اتفاق عمومي في أركان الاسلام الخمسة، فما الداعي إلى تبني فكرة تكفيرهم والبحث عن أقوال ونصوص متفرقة شاذة من أجل ذلك، مع انه لم يقل بذلك اصحاب المذاهب الاربعة ولا الائمة الذين اتبعتهم الامة في التاريخ الطويل، ولم تتبنه الأمة عمليًا في أي حقبة أو مجتمع؟). والثالث (أن يسكتوا أصحاب الدعوات الشاذة التي تروج لبغض الشيعة وتدعو إلى معاداتهم وتظهرهم كأنهم اعداء الاسلام، أو وكلاء الشيطان أو المشركون الوثنيون، الخ.. مما لا يخدم قضية الوحدة الاسلامية ولا يصب في مصلحتها بل في مصلحة اعدائها). هذه الأمور الثلاثة أكثر ما تنطبق على الوهابيين في هذا الزمان وليس على السنّة من أتباع المذاهب المعروفة. انظر: الشيخ عبدالله نجيب السالم، عاشوراء: رؤيتان مختلفتان، فهل من موقف متقارب؟ **السياسة الكويتية**، 18/ 1/ 2008. وانظر نصائح المؤلف للشيعة في المقابل في هامش سابق.

(5)
تثوير مفاهيم التشيّع وإسقاطات كربلاء على الصعيد الوطني

كانت كربلاء تسقط على الواقع، ولكن من زاوية المظلومية، فيقال بأن (كربلاء ثانية) قد وقعت هنا أو هناك، تعبيرًا عن وقوع مذبحة.. هكذا تحدث ياسر عرفات ـ مثلًا ـ أيام حصار بيروت من قبل الجيش الإسرائيلي عام 1982: (كربلاء ثانية). وقبله في عاشوراء التي صادفت في ديسمبر 1975، وفيما كانت المدفعية الاسرائيلية تقصف كفر شوبا بجنوب لبنان وتدمّر ما يزيد عن نصف مساكنها، وتشرّد أهلها، تحدث الأسقف جورج خضر في مناسبة عاشوراء عن (كربلاء ثانية) تجري هناك[1]. وحين زار إبراهيم الجعفري، رئيس الوزراء العراقي السابق، مدينة حلبجة التي ضربت بقنابل صدام حسين الكيمياوية عام 1988، وضع إكليل زهور على نصب شهدائها التذكاري، ووصف البلدة المفجوعة بـ (كربلاء ثانية)، واعتبر أهلها عنوانًا للمظلومية كما الإمام الحسين[2]. وفي احتفالات عاشوراء بعد الاحتلال الأميركي للعراق التي أدت إلى مقتلة عظيمة حين هوجم المحتفون بالصواريخ فسقط مئات القتلى في أكثر من مكان، تحدث الكثيرون عن وقوع (كربلاء ثانية) وظهرت عناوين

(1) الحيدري، **تراجيديا..**، ص 166.

(2) http://www.pukonline.com/arabi/yeke.php?besh = Nusraw & perrge = nusraw & nujimare = 6531

في 23/ 1/ 2008

مقالات تقول: (يزيد يستهدف كربلاء الحسين مرة ثانية)[1].

وفي مصادمات بعض الصدريين مع الشرطة بكربلاء في محرم 1428هـ/ 2007، كتب أحدهم موقفه تحت عنوان: (الشمر بن الحكيم يذبح الحسين وآل بيته مرة ثانية في كربلاء!)[2]. أي إن المنافس السياسي الشيعي يمكن أن يكون يزيد وشمرًا أيضًا ويكرر كربلاء ثانية. وانتظار حسين، الكاتب والأديب الباكستاني، رأى أن ما عاناه المسلمون في الهند أثناء تقسيمها عام 1947، من هجرة وتهجير وقتل ومذابح، بأنها تشبه معاناة الحسين، وأنها بمثابة كربلاء ثانية اتخذت معنى وصلة جديدين. وهو رأى أن ما يكتبه ليس من أجل العويل على الجنة المفقودة ـ الهند ـ بقدر ما هو محاولة لبناء جنّة جديدة ـ الباكستان[3]. وحتى العلويون في تركيا استدعوا عاشوراء واستحضروا الإمام المهدي في العقود الأخيرة أثناء الأزمات، كما استحضروا تراثهم وتاريخهم وأسقطوه على أحداث وقعت عليهم[4].

---

(1) http://forum.babalbahrain.net/showthread.php?t = 31766
في 23/ 1/ 2008

(2) http://www.syiraq.com / forums / showthread. php? s = 53bc2 fea6fc 414c 29466 ecaca8a8a147 & t = 34697
في 23/ 1/ 2008

(3) Muhammad Umar Memon, **Reclamation of Memory, Fall, and Death of the Creative Self: Three Moments in the Fiction of Intizar Husain**, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 13. No. 1. (Feb., 1981), pp. 75-76.

(4) للشعر العلوي في تركيا دور مهم في حفظ الهوية، حيث الثقافة الدينية شفاهية، ولا يوجد كتب أو مراجع يعتمد عليها في الإحياء الثقافي. لقد سجّل شعر علوي كثير (في تركيا) ضد الظلم الذي تعرض له العلويون والصوفيون البكتاشيون، إحدى القصائد أشارت إلى حوادث عام 1826 حيث تتهم القصيدة (قبيلة يزيد) العثمانية بتدمير المساكن وقتل الدراويش المتصوفين. وظهر شاعر تركي من أصل علوي يرثي ثلاثة من الثوار أعدموا في 6/ 5/ 1972م، على هذا النحو:
إبك قلبي، إبك بلا نهاية
اليوم السادس من مايو 1972
من يعرف عن كربلاء، يعرف أيضًا عن هذا اليوم =

بيد أن كربلاء لم تكن مجرد تعبير عن الدم والتضحية، وكأنها تأخذ رافعي لوائها إلى الموت، إلى الشهادة؛ بل أصبحت أكثر من أي وقت مضى أداة هجومية في الساحة السياسية، وليست خيار من لا خيار له، بل

= في كل عصر، رجال حقيقيون مثلهم يموتون
كل يوم هو السادس من مايو، كل يوم هو كربلاء
آه.. قسوة الطغيان لم تنته بعد

موضوع كربلاء عاد مرة أخرى في الثاني من يونيو عام 1993 بعد هجوم حارق أدى إلى قتل 35 علويًا، حين قام أحد المتطرفين ـ وبخلفية طائفية ـ بإشعال النار في فندق في سيفاس يضم ضيوفًا يكرمون الشاعر العلوي بير سلطان ابدال. السلطات التي كانت تراقب الوضع لم تتدخل، الأمر الذي أدى إلى دفع العلويين لتنظيم أنفسهم، وإعطاء العلوية صبغتها الدينية المحددة بعد أن كانت تميل إلى الصبغة الثقافية العامة. بسبب ذلك الحادث ظهرت قصيدة لفيضي أصلان، صور فيها التاريخ العلوي وكأنه سلسلة من المعاناة، ممثلًا في حادثة حريق (سيفاس). تقول القصيدة:

هل تقرأ القرآن الكريم؟
أرني الموقع الذي يشير إلى حرق الرجال
لا تترك سؤالي بلا إجابة
لماذا تلاحقنا يا يزيد الدموي؟
..ألم يكن هناك فوج عسكري في سيفاس؟
الناس أحرقوا، وكان هناك رقص
لماذا تلاحقنا يا يزيد الدموي؟
أضعه في ذهني دائمًا ولا أنفيه عن لساني،
حين يظهر الإمام المهدي
سنرى ما سيحدث حينها يا يزيد الدموي

وبعد أسبوع نظم أصلان قصيدة أخرى جاء فيها:

أعداء الإنسانية ولقرون،
مذبحة كربلاء أُعيدت في سيفاس
كما فعلها الباشا الطاغي مع بير سلطان
الشعراء والكتاب أُحرقوا في سيفاس

انظر:

Markus Dressler, Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Issue: 23, 2003, p. 109 + .

هي (الخيار الأول). لم تعد كربلاء وعاشوراء وطقوس عاشوراء إرثًا من الماضي، بل هي مطلوبة للتطبيق في عالم السياسة اليوم. كربلاء ليست ماضيًا ذهب إلى الأبد.. بل هي حاضر يُعاش. والحسين ليس رمزًا في التاريخ ظهر وخبا، بل هو يحمل سيفه ليؤدي دوره في معركة اليوم ضد الطغيان. و(أحيوا أمرنا، رحم الله من أحيا أمرنا) كما قال الإمام الصادق عليه السلام، لم تعد تعني الإحياء التقليدي لمناسبة عاشوراء، بل (إسقاط) واقعة كربلاء على الوضع الحاضر، وتمثل دور الإمام الحسين مقابل سلطات الجور (العدو/ يزيد). فالإحياء هنا أخذ معنىً مختلفًا عن الماضي، واعتبر مناسبة للمواجهة السياسية.

لقد استدعيت فلسفة جديدة للثورة الحسينية من عمق التاريخ لتخدم الثورة الحالية على أرض الواقع المعاصر. ما حدث للإمام الحسين يتكرّر اليوم أينما يعش الشيعة وحيثما يجدون أنفسهم مقموعين، ولكن ليس بصفة الضحية التي لا حيلة لها، بل المجاهد الذي يخطو إلى الشهادة كما فعل الحسين عليه السلام. ولهذا ظهر الشعار: (كل أرض كربلاء، وكل يوم عاشوراء) الذي حمل رايته المتظاهرون الإيرانيون ضد الشاه.

في لبنان، استدعيت كربلاء لمواجهة الاحتلال الإسرائيلي حتى تمّ إخراجه ودحره في مايو 2000م، واستدعيت ثانية للانتصار عليه مجددًا في حرب يوليو/ تموز في 2006م. واستدعيت كربلاء وعاشوراء في المنطقة الشرقية في السعودية في محرم 1400هـ/ نوفمبر 1979 حين هبّ الناس جميعًا احتجاجًا على التمييز الطائفي، وجرى إسقاط الواقعة التاريخية على الحاضر. كان الرصاص من الجنود والطائرات يقابل المتظاهرين ويقتل حتى المواطنين في منازلهم، وكان هتاف المتظاهرين: (الدولة دولة يزيد، واللعنة تلعن يزيد) وهتفوا بمثل ما هتف به الحسين يوم عاشوراء: (هيهات من الذلّة)!

كربلاء تُستدعى، ليس ضد العدو الداخلي فحسب، بل يمكن أن يكون العدو خارجيًا أيضًا، فبالنسبة إلى الإيرانيين كان العدو في البداية هو الشاه وهو (يزيد العصر)، ثم (صدام حسين)، الذين أصبح أثناء الحرب العراقية الإيرانية (صدام يزيد) ويمكن أن تصبح أميركا والغرب (يزيد

جديدًا) في حال تمّت مهاجمة إيران فيتم التركيز عليها ليس بوصفها (الشيطان الأكبر) فحسب، بل يزيد الطغيان أيضًا. وفي لبنان كان ولا يزال (يزيد) بالنسبة إلى الشيعة هناك هو إسرائيل وأميركا.

ومن هنا يتبيّن أن (النموذج الكربلائي) حقيقة حيّة منذ أن وقعت في فجر الإسلام وهي مستمرة منذ ذلك الحين في تأثيرها في أقدار الشيعة، وحسب برانيسلاو مالينوسكي فإن كربلاء (ليست رمزًا بل هي تعبير مباشر عن الحقيقة)[1].

تاريخيًا كانت كربلاء تسقط على الواقع السياسي وتتمثّل في النشاطات السياسية والمعارضة، ولكن كومضات بين الفينة والأخرى، تفصلها أعصر وأزمنة مختلفة. كانت كربلاء أكثر ما تكون وسيلة للدفاع منها للهجوم، وكانت تُرى في الذاكرة سيلًا من دماء الضحايا، طلاب الحقّ، لا دم الأعادي من الطغاة والمستبدين. لعلّ القراءة العامّة لكربلاء وعلى مدى التاريخ مسؤولة مباشرة عن استدعائها وقت الأزمات للاحتجاج، وفي الأكثر من أجل التغيير الموضعي. لكن أحداثًا ما غيّرت الواقع ـ ربما إلى الأبد ـ وجعلت حضور كربلاء في الساحة السياسية حالة دائمة، وتستدعى لإحداث تغييرات كبيرة على الصعد الوطنية وما فوق الوطنية. لقد جرى على نحو أو آخر تقديم قراءة جديدة لمفاهيم التشيّع وللطقوس. فمع استمرار هذه الأخيرة، وتثميرها سياسيًا، كان من المهم أكثر، الالتفات إلى التغييرات البنيوية في الثقافة الشيعية. وهذا يقودنا إلى الحديث بشيء من التفصيل عن مسألة تثوير الطقوس ومفاهيم التشيّع قبل أن نتحدث عن بعض النماذج التي استثمرت فيها الطقوس في المواجهات السياسية ـ الوطنية، سواء من التاريخ أو من العصر الحديث.

ابتداءً، هناك رأي يقول بأن الشيعة وبسبب فشل ثورة الإمام الحسين (في بعدها المادي)[2] تحولوا إلى السلبية، وحولوا أنظارهم إلى الحلول

---

(1) Branislaw Malinowski, Magic, Science and Religion and Other Essays (Boston, 1948), 78-79.

(2) الشيعة لا يعتقدون بأن ثورة الحسين قد فشلت، بل يرونها ناجحة وحققت =

الإعجازية بتدخل الإمام الغائب الذي سيأتي فينقذ المعذبين المؤمنين. وهذا الاعتقاد ساعد الشيعة على تحمل الأوضاع الصعبة، ولكنه لم يتطلب منهم معارضة السلطات الرسمية بفعالية، كما يعتقد الباحث رام[1].

وطوال قرون متطاولة، كان الخطاب الحسيني العاشورائي (موجهًا نحو الذات وال (نحن) في آن، للدفاع عنها أو معاقبتها وجلدها أو الهروب منها)[2]. ربما لهذا السبب، رأى حميد عنايت أن عاشوراء كانت أحد أهم أسباب سلبيّة الشيعة السياسية في معظم أجزاء تاريخهم[3]. ولعل هذا الاستنتاج قائم على تقدير أن ثورة كربلاء ـ وإن حفّزت بعد وقوعها مباشرة على الثورة والانطلاق وساهمت بشكل أساس في تدمير الحكم الأموي ـ إلا أن تلك الثورة التأسيسية تحوّلت فيما بعد إلى حالة دينية طقوسية مفرّغة من أبعادها السياسيّة المباشرة، بحيث اعتبرت الثورة في وقت لاحق عامل (تجبين وتدجين) للشيعة، خصوصًا مع سيادة تفسير تقليدي لكربلاء يشجع على الصبر (السلبي)، وتحمّل الظلم، والبكاء، وتأكيد مشاعر المظلومية، والانتظار إلى أن يظهر الإمام المهدي عليه السلام ليغيّر الأحوال.

= أهدافها السياسية وإن كان ذلك التحقق جاء بعد استشهاده. وتتكرر دائمًا مقولات تفيد بهذا الانتصار، منها ما ينسب إلى غاندي: (تعلمت من الحسين كيف أكون مظلومًا فأنتصر). ويقول شريعتي: (الحسين أعظم مغلوب منتصر في التاريخ). ويعبر عن هذه الحقيقة قول الشاعر:

ظنّوا بأنْ قتلَ الحسينَ يزيدُهم   لكنّما قتل الحسينُ يزيدا

أو قول الشاعر الآخر:

هذي دماؤك ياحسين قوائم   السيف مقتول ونحركَ قاتلُ

وفي السياق نفسه يأتي قول الإمام الخميني، بأن يوم عاشوراء هو يوم انتصار الدم على السيف.

(1) Haggay Ram, Mythology of Rage: Representations of the «Self» and the «Other» in Revolutionary Iran, *History and Memory*, Vol. 8, Issue: 1, 1996, p.71.

(2) الحيدري، **تراجيديا...**، ص 13.

(3) Hamid Enayat, «Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult», in ed. James Piscatori, *Islam in the Political Process* (New York, 1982), p. 174.

لا شكّ أن الشيعة استفادوا على مدى التاريخ في أبعاد محدودة من كربلاء، ليس في تشكيل هويتهم الخاصة فقط، بل استفادوا من النموذج الكربلائي للتغلّب على واقعهم الصعب، فيما بقيت شجاعة ومناقبية الإمام الحسين أقلّ تأثيرًا فيهم بالمقارنة بانتكاسة ثورته وطريقة قتله البشعة، أي إنهم قاموا بإعادة هيكلة الميثولوجيا في محاولة منهم لتبرير أهم نشاطاتهم ذات المعنى. بهذه الطريقة بقي الشيعة قرونًا طويلة يعيشون السلبيّة السياسية والخضوع، حين قاموا ـ حسب أحد الباحثين ـ بتزييف وجههم وكأنهم مذهب مستضعف لا حول له ولا قوة. مذهب غير قادر على إدارة معركة ضد مضطهديه وتغيير الوضع المزري لأتباعه إلى الأفضل[1].

الجانب الثوري في التشيّع (الإثني عشري) في قرونه المتأخرة قليل التمظهر، إلى حد جعل أحد المتخصصين يعتقد بأن التشيع لم يكن ثوريًا، بل كان ولقرون مذهب التحمّل والمعاناة، أي إن النموذج التقليدي للتشيّع هو تحمّل الشهادة بصمت، وليس عبر التمرّد الثوري؛ وإن الشيعة اعتقدوا بأن عليهم الانتظار والدعاء حتى يعود الإمام المهدي ليملأ الأرض قسطًا وعدلًا.

هذه الصورة تغيّرت بشكل حادّ بعد أحداث الثورة في إيران وإسقاط نظام الشاه، حيث تغبّشت الصورة للتشيع الذي لم ينتج سوى قلّة من العلماء الشيعة المسيّسين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. فمعظم المراجع الدينيين لم يكونوا سياسيين بل كانوا غير ثوريين حتى مماتهم. ومن هنا ـ حسب هذا الرأي ـ كانت الثورية الخمينية (وافدًا جديدًا) على الفكر الشيعي ـ فالتشيع الثوري ظاهرة جديدة ـ ومناقضة للنسق العام الذي كان يعيشه العديد من آيات الله، حيث جعلت النزعة الحركية الإمام الخميني موضع شك المحافظين بسبب قيامه بدور مكروه ـ وربما غير مألوف ـ من قبل معظم ممثلي طبقة رجال الدين[2].

إذا كان صحيحًا أن وجه التشيع لم يكن في قرون طويلة مذهب ثورة ـ كما الحسين وثورته الواقعية ـ بقدر ما كان مذهبًا مضطهد الأتباع، مهمّشًا

---

(1) Haggay Ram, pp. 70-71.

(2) Heinz Halm, Shi'a Islam: From Religion to.., p. 131-132

في الحياة السياسية بشكل واضح.. فمالذي تغيّر؟ مالذي نقلهم من حالة الاضطهاد الحقيقية والتاريخية المستمرة إلى حالتهم الطبيعية (أقله المدعاة) التي تنسجم مع إيمانهم بثورة الحسين عليه السلام. الحسين ثورة على الظلم. فلماذا لم يثوروا؟ والحسين مظلوم، فلماذا اكتفوا بالمظلومية ولم ينتقموا من ظالميهم من سلاطين وحكام؟.

هناك شبه إجماع بين الباحثين على أن التحوّل في وجه التشيّع، من التقليدية إلى الثورية، بدأ ـ في إيران ـ أواخر الستينيات الميلادية من القرن العشرين، وأن هناك العديد من الشخصيات التي غيّرت وجه التشيّع، كالدكتور علي شريعتي، وجلال آل أحمد، وآية الله صالحي نجفي أبادي، وآية الله مطهري، وآية الله السيد الطالقاني، وبالطبع أيضًا الإمام الخميني نفسه، الذي استخدم مبكرًا أدوات الثورة الحسينية حتى قبل انتفاضة خرداد 1963م. قام هؤلاء ببناء اللبنات الفكرية، ولكنها لم تتعمّق وتصبح واقعًا إلا على يد الإمام الخميني وانتصاره في ثورته التي أطاحت الشاه. ذلك السقوط وإن كان تجليًّا للفكر الشيعي الثوري الجديد، فإنه شكّل علامة فارقة بين تشيّعين سبق لشريعتي أن وصفّهما ـ وإن لم يكن دقيقًا في التوصيف ـ بـ (التشيّع العلوي، والتشيّع الصفوي).

يعتقد هالم أن من حوّل التشيّع من طابعه المحافظ إلى الثوري ليس رجال الدين ولكن المثقفين، وفي مقدمتهم جلال آل أحمد (1923 ـ 1969) ثم علي شريعتي (1933 ـ 1977)[1] الذي طوّر وأضاف على فكر جلال آل أحمد الكثير، وقد أطلق المثقفون الإيرانيون الإسلاميون على شريعتي صفة (المعلّم) تقديرًا لجهده الفكري، إلى الحد الذي اعتبر فيه (أب الثورة الإيديولوجي). هذا ليس بالضرورة دقيقًا، رغم أنه قد قيل بأن للثورة الإسلامية في إيران ثلاثة آباء حقيقيين: فشريعتي كان الأب الأيديولوجي لها، أما أبوها الإداري الذي أرسى القواعد التي قام عليها بنيان الثورة فهو آية الله بروجردي، الذي عمّم تجربة أبي الحسن الأصفهاني في تمدّد الحوزة الدينية إلى الأرياف والمدن الإيرانية كافة، فكانت بمثابة

(1) Heinz Halm, Shi'a Islam: From Religion to.., p.132.

شبكة استفاد منها تلميذه الإمام السيد الخميني (الأب السياسي والروحي للثورة) ليشعلها.

كانت هناك قراءات لفترة تحوّل التشيّع من (الدين/ التقليدية) إلى (الثورة/ الثورية) حسب تقسيم هالم، الذي اهتمّ بشرح الظروف السياسية للتحوّل الثوري للتشيّع؛ فهو يعتقد أن الظروف السياسية والتدخلات الأجنبية في إيران كانت السبب الحقيقي لتحوّل التشيّع نحو الثورة. أدت تجربة روسيا وبريطانيا الاستعمارية في شمال وجنوب إيران، وبعدها التدخل الأميركي ـ البريطاني لإعادة الشاه في الخمسينيات الميلادية من القرن الماضي.. إلى تحفيز الثقافة الشيعية وتطويرها باتجاه الثورة[1]. كان آل أحمد كما شريعتي قد تألما بعمق من ذلك التدخل الأجنبي، فكان الدافع الأساس للاتكاء على المخزون الثقافي الأصلي الإسلامي للشعب الإيراني لمواجهة ذلك المدّ، وتثوير التراث على أدوات الغرب الحاكمة، إلى حدّ أن جلال آل أحمد وصف التمدّد الغربي بـ (الطاعون) الغادر الذي لا ينجع في مقاومته سوى الدين الذي يمثل المساحة الوحيدة ـ الفسحة ـ المتبقية للشعب الإيراني، والذي يمكن من خلال قيمه قطع الامتداد (الدموي) للثقافة الغربية في الثقافة الإيرانية، كما أشار إلى ذلك في كتابه (التغريب/ غربزدگي) الذي نشر في عام 1962م.

يزعم هالم أن ذلك الكتاب قد قرئ من قبل الإمام الخميني نفسه، الذي لم يكن قد قام بانتفاضته الأولى (انتفاضة خرداد 1963) وأن تأثير ذلك الكتاب كان طاغيًا على كامل الجيل الإيراني، بمن فيهم طلبة العلوم الدينية ورجال الدين.

في تلك الفترة 1960 ـ 1965 كان شريعتي يدرس في السوربون بباريس لنيل الدكتوراه، وحين عاد قدّم رؤيته ونموذجه للتشيّع رفضه التقليديون من رجال الدين. النموذج كان قائمًا ـ حسب هالم ـ على أساس أيديولوجيا ثورية حديثة مغطاة بالتقاليد والصور والرموز الشيعية التي (أعاد

(1) Heinz Halm, Shi’a Islam: From Religion to.., p.133.

تفسيرها وتقويمها كليًا).. لقد عرّف شريعتي التشيع على أنه نضال من أجل العدالة ضد الحكم الأجنبي، وضد الطغيان، وضد الإقطاع والاستغلال[1].

في العام 1968 نشر آية الله صالحي نجف أبادي كتابًا تحت عنوان (الشهيد الخالد/ شهيد جاويد). وقد أطلق ذلك الكتاب نقاشًا واسعًا وساخنًا في الدوائر الدينية لا يزال يتردد صداه حتى اليوم. هدف الكتاب كان بشكل محدد: تحويل خاصية النموذج الكربلائي الهادئة والساكنة إلى فاعلة منطلقة (تسييس كربلاء وتثويرها) من جديد، من خلال قراءة نقدية للممارسات الطقوسية والرؤية السائدة آنذاك تجاه فلسفة الثورة الحسينية التي ابتعدت عن مغزاها البطولي السياسي وهو مقارعة الظلم، حيث شدّد المؤلف على أن (هزيمة الحسين) الماديّة أقل أهمية من (بطولته) المعنوية[2].

في عام 1972، لاحظ غوستاف ثايس Gustav Thaiss تغيّرًا في الرؤية الإيرانية لموضوع عاشوراء وكربلاء، وكتب التالي: (ربما كان التعميم القائل بأن الشيعة الإثني عشرية راضون بأن يكونوا متفرجين على المشهد السياسي، بدل أن يكونوا المحركين للحركات السياسية صحيحًا فيما مضى، لكنه ليس من الصحيح اليوم الاستمرار في قبول هذا الافتراض)[3]. وقد تأكد بعد انتصار الثورة وحتى أثناء قيامها، بأن النظرة إلى عاشوراء وكربلاء قد تغيّرت بين جماهير الشيعة كليًّا (أقله الإيرانيون منهم). وحسب ايمانويل سيفان:

(لقد تم تحويل يوم عاشوراء من مجرد يوم تذكاري لتمجيد شهادة الحسين، إلى ذكرى ميلاد مظلومة، من خلال مؤمنين توحدوا لمشاركة الحسين في بطولته واستعداده للتضحية. هؤلاء لا يدعون إلى النواح على

---

(1) Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to..*, p. 133-134.

(2) Haggay Ram, p. 73.

(3) Gustav Thaiss, «Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain», in ed. Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* (Berkeley, 1972), p. 358.

الحسين، ولكن إلى الاقتداء به، واتباع طريقه، وإعلان الحرب ضد الطغاة اليزيديين في زمانهم)[1].

لقد ولدت الثورية الكربلائية من رحم التراث السلبي القديم في تفسير النموذج الكربلائي، إلى أن استقر الأمر على رفض جبريّة التاريخ والمصير، فكان ما جرى (قطيعة راديكالية مع الماضي) وتفسيراته، وبات على المؤمنين ان يقدّموا أرواحهم، وأن يتبعوا خطى إمامهم في النضال ضد الظلم والطغيان، وأن يلعبوا دورًا في تشكيل مصيرهم وأقدارهم[2].

يعتقد البعض أن الإمام الخميني أخرج الشيعة من الغيبوبة السياسية (من السرداب كما يقولون).. وقد كان ذلك صحيحًا بلا شك، لكن ذلك لم يتم بالأداة السياسية فحسب، بل بالنضال الفكري الذي كان قاعدة الانطلاق للتغيير السياسي، الذي كان هو بنفسه ركنًا فيه[3] كما شريعتي. ربما لا يعتقد البعض بأبوّة شريعتي الأيديولوجية للثورة، أو هو يقلل منها، لكن هناك إجماع على أنه مارس دورًا رياديًا ساهم في صنع الثورة ونجاحها، رغم أنه لم يشهد ذلك النجاح بنفسه بسبب اغتياله عام 1977.

كان شريعتي رجل فكر وسياسة، وكان غرضه إعادة قراءة التراث الشيعي لأجل تثوير مفاهيم المذهب، وإعطاء تفسيرات جديدة، وفي بعض الأحيان نسف بعض القناعات. هذا كان هدفه الأصلي، وقد نجح في ذلك من خلال جذب شباب الجامعات إليه عبر محاضراته في حسينية إرشاد وكتبه التي بلغت المائة والخمسين. إن جوهر عمل شريعتي أدى إلى

---

(1) Emmanuel Sivan, «Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution» *International Journal of Middle East Studies*, issue 21, 1989, pp. 16-17.

(2) Haggay Ram, p. 74.

(3) لاحظ أن الأفكار التي وجدت عند الإمام الخميني ولم توجد عند أسلافه، سواء فيما يتعلق بدور الفقيه، أو بالمفاهيم السياسية المطروحة. الإمام الخميني كان ضد الملكية ولم يقل هذا أحد من قبل؛ كما تطورت نظرة الفقيه إلى دوره، حتى صار يرى ان له الحق في الحكم أكثر من الشاه. انظر:
Nikki R. Keddie, Iran: Change in Islam; Islam and Change, International Journal of Middle East Studies, Vol. 11, No. 4, (July, 1980), pp. 532-533.

إضعاف تيار اليسار ـ بشدّة ـ في إيران حين استطاع جذب الشباب إلى جادّة الدين، وإقناعهم بأن الإسلام والتشيّع قادران على تحقيق قيم المساواة والعدل والثورة.

لم يكن جوهر فكر شريعتي (إلغائيًا) للماضي، بأفكاره وتقاليده، ولو كان كذلك ما نجح في مسعاه، بل كان (التفافيًا)، أعطى لمفاهيم التشيّع معاني جديدة تتناسب مع الوضع الراهن وعقلية الأجيال الجديدة، وهنا تكمن عبقريته[1]. هو لم ينسف فكرة الإمامة أو المرجعية أو التقية أو كربلاء أو حتى الطقوس العاشورائية أو الخمس أو المهدوية أو غيرها من القضايا، بل التفّ على معانيها السلبية وقدّم معاني حيّة تخدم الإنسان الشيعي وتخرجه من واقعه البائس. وشريعتي لم يكن ضدّ رجال الدين ـ كما هو شائع ـ فكلّ عمله ساعد على إعادة الاعتبار لهم، كما أعاد الاعتبار إلى الدين نفسه[2].

---

(1) معجزة شريعتي الحقيقية هذه، طرحها أحد المتخصصين في جهده الفكري على شكل سؤالين هما: (الذين تابعوا أحداث الثورة الإسلامية في إيران في عامها الدامي طالما تساءلوا بشغف واستغراب: كيف تحول عامل من عوامل التخدير والتكاسل والقعود و«الإستحمار» ـ المقصود هنا هو الدين/ الإسلام ـ في مجتمعات أخرى إلى عامل يقظة وقوة وثورة وحركة في هذا المجتمع؟! الجواب هو: شريعتي وما قام به شريعتي.. وما كتبه شريعتي). والسؤال الآخر: (كيف استطاع مفكر واع وعظيم مثل شريعتي أن يتعامل مع المادة [الفكرية/ الثقافية] الموجودة تحت يده ويحوّلها من مادة خمول وضعف واستكانة واستسلام إلى مادة نضال وثورة وحركة وتغيير ومعجزة)؟! انظر: د. ابراهيم دسوقي شتا، في مقدمة ترجمته لكتاب **الحسين وارث آدم**، ص62،61.

(2) يقول الباحث ابريك هوغلند أنه كان في ايران أواخر عام 1978 نحو سبعين ألف قرية، يوجد بها بين 5 - 8 آلاف رجل دين أو ملاّ مقيم، أي ما يشكل نحو 12% فقط من القرى. بقية القرى يزورها أحيانًا ممثلون ومبلغون من الحوزة. ويقول بأن العلاقة بين هؤلاء والسكان القرويين كانت سيئة، وكان الأخيرون غير متدينين في الجملة ويسخرون من الملالي، ويعلنون استياءهم من اصطفافهم مع الاقطاعيين الذين يتصدرون الطقوس. لكن مع بداية السبعينيات الميلادية كان هناك نزوح من القرى والأرياف إلى ضفاف المدن بسبب الفقر، وكان رجال الدين هم من تولى مساعدة المهاجرين ما خلق شعورًا طيبًا لديهم تجاههم انعكس على الوضع =

وكذلك، لم يكن شريعتي يسعى لتغيير جزئية فكرية، بل إلى تغيير منظومة فكرية شاملة طالت كل القضايا والمفاهيم، وكانت الطقوس الشيعية العاشورائية حلقة من تلك المنظومة. نعم لم يكتب شريعتي بصورة أكاديمية، ولو فعل لكانت مواضيعه تناقش ضمن طبقة النخبة، ولكنه أوصل فكر النخبة إلى الشارع بلغة مختلفة مبسطة سهلة فأثارت الإدهاش.

يقدّم شريعتي مقاربة للتشيعين العلوي والصفوي في كثير من كتبه، لكي يقول بأن التشيّع الصفوي خان رسالة التشيّع حين اصطف مع الحكام المتاجرين بالإسلام. ورأى أن الصفوية أبقت كربلاء ولكن لكي ينام الشيعي ولا يتدخل في شؤون الحكم، وأنها صنعت تشيّعًا جعل الشيعة يبكون على الحسين طوال عمرهم، ويضربون رؤسهم بالسيوف بدل ضرب الحكام. ويضيف شريعتي أن (الاستحمار الصفوي) صنع من الدم ـ المقصود دم الحسين ـ ترياقًا (مخدّرًا)، ومن الشهادة عوامل ذلّ، ومن الشهيد الحي لحدًا ميّتًا، ومن تشيّع الجهاد والاجتهاد والاعتراض، إلى تشيّع تقيّة وتقليد وانتظار، قوامه الهرب من المسؤولية، والخوف من مواجهة الحياة، والفراغ من المحتوى والمضمون. فالحسين ـ صاحب موت العز والشرف ـ يسترحم أعداءه شربة ماء لطفله، وجاءت منابر الصفوية لتحوّل (صيحة) زينب بوجه الطغاة إلى (نوحة)؛ والعباس تمّ تحويله إلى (بطل رمزي في محافل النسوة)؛ وزين العابدين لم يعد سوى (إنسان عليل لا يجيد إلا النوح والأنين)[1].

= في القرى. والأهم أنه إلى جانب الاعمال الخيرية، بدأ رجال الدين ينشرون رسالة النضال ضد الطغيان، عبر خطب استحسنها القرويون الذين ترددوا في المشاركة في الثورة. ويشير الباحث إلى دور أفكار شريعتي وغيره من رجال الدين المناضلين في التأثير في الشباب الذين سيطروا على كثير من القرى ما أدى إلى هروب رجال الشرطة وصارت حرية التظاهر ضد الشاه متاحة. ويقول بأن أكثر الشباب ما دون الـ 35 عامًا كانت لديهم معرفة ـ ضمن مستويات ـ بأفكار شريعتي الملهمة والمحركة. انظر:

Eric Hooglund, Rural Iran and the Clerics, MERIP Reports, No. 104 (Mar. - Apr.,1982), pp. 24

(1) د. شريعتي، **التشيع العلوي...**، ص 149 ـ 150، 159 ـ 161

ثم يأتي شريعتي إلى مفردات في التشيّع ليغيّر من معانيها واحدًا تلو الآخر، خصوصًا تلك التي لها أبعاد ثورية سياسية.

فالمرجعيّة، أعطاها شريعتي هدفًا مختلفًا، فهي مركز العمل الثوري ومحور تنسيق الطاقات، وقد كان شريعتي معتقدًا بمرجعية الإمام الخميني قبل أن تتفجّر الثورة.

والتقليد، شعار يستثمر لتعبئة الطاقات باتجاه واحد بقيادة شخص مسؤول هو (نائب الإمام).

والخمس، مصدر دعم مالي للحركة الثورية في نضالها الفكري والاجتماعي، حيث أن (سهم الإمام) مصدر حرّ مستقل عن الحكومات المستبدة. وقد ساهم الخمس فعلًا في انجاح الثورة في ايران وإسقاط نظام الشاه.

والتقية، التي كانت عمودًا يستند إليه المتواكلون في القعود وعدم القيام بالمسؤولية، أصبح بنظر شريعتي (غطاءً يجري من خلاله التعتيم على كل الأنشطة الثورية الرافضة والتستر عليها، حرصًا على إدامة المشروع النهضوي، وحفظًا لعناصره وخططه من الضياع والاستئصال)[1].

ولأن موضوع الطقوس العاشورائية مربط فرس هذا البحث، فإن لشريعتي فيه رأيًا.

كان اهتمام شريعتي منصبًا على مسألة (إعادة تثوير كربلاء) وربطها بالواقع الحالي، وكذلك إعادة تفسير تاريخ الجماعة الشيعية على أرضية ثورة كربلاء. كان الوضع السياسي الإيراني يضغط باتجاه تقديم تفسير جديد للثورة الكربلائية، أو إعادة التفسير القديم الأصلي (المدّعى أو المفترض) الذي خبا مع الزمن ولم تبقَ منه سوى الأطلال. ويمكن اعتبار ما قام به شريعتي محاولة لاعادة قراءة التراث العاشورائي الكربلائي وإعادة تفسيره للتخلّص من الضيم السياسي الضاغط على المضطهدين في إيران وغيرها[2].

---

(1) د. شريعتي، **التشيع العلوي..**، ص 28 ـ 29

(2) لا ننس هنا أن لشريعتي مساهماته الفاعلة في الثورتين الجزائرية والفلسطينية، وكان معروفًا لدى قياداتهما، بل إن القيادة الجزائرية ممثلة في الرئيس الحالي (بوتفليقة) هي التي توسطت وسعت لاطلاق سراحه من سجنه قبل فترة وجيزة من اغتياله في لندن.

بالنسبة إلى الشيعة على وجه الخصوص، ولأن جذور كربلاء حاضرة في العاطفة والذاكرة والواقع المعيش، فإنهم أكثر من يتأثر بها وأقدر على تقمّصها واستدعائها وتثبيتها، خصوصًا وأنها أضحت جزءًا من التاريخ الخاص، ومن الهوية الخاصة التي لا قيام لها بغياب أو إضعاف كربلاء. ربما قرئت كربلاء مرارًا في التاريخ. نحن لا نعلم بالضبط ماذا جرى، وكيف رأت كل جماعة ذلك، وفي أي مكان استوطنت.. لكن لا شك ان الطابع الثوري الكربلائي لم يغب تمامًا من التاريخ. ففي فترات ارتفع مؤشر تأثيرها السياسي الثوري، وفي أحايين أخرى انخفض ربما تبعًا للظروف السياسية، أو أيضًا تبعًا للقراءة المتداولة حينها لتلك الواقعة الأليمة. ويمكن أن تخف وطأة العاطفة بالنسبة إلى كربلاء، واستدعائها، ومحاولة اعادة قراءتها سياسيًا بصورة أخرى، فيما إذا تغيّرت الظروف السياسية، كانتقال مجتمع شيعي ما من حال سياسي إلى حال آخر.

لم يكن شريعتي ضد أصل العزاء الحسيني، ورآه سنّة حسنة، بل ممارسة ثورية في أجواء الكبت والقمع، ورأى أن لطقوس العزاء الشيعي دورًا في تهذيب الأفراد روحيًا وعاطفيًا وأخلاقيًا، فضلًا عن دورها في إحباط مساعي الأنظمة في طمس حقائق النهضة الحسينية. لكنه ينتقد تفريغ الطقوس من محتواها واعتمادها على الشكل، واعترض على توظيفها السياسي لمصلحة الأنظمة المستبدة الطاغية، فأضحت الطقوس - من وجهة نظره - معيقًا لفهم تلك الثورة وأهدافها.

وللحق فإن شريعتي لم يحتقر طقوس عاشوراء - كما يزعم هالم[1] - وإن كان واضحًا أنه ضدّ بعضها، كالتشابيه وجلد الذات، ورأى استبدال ذلك بجلد الأنظمة التسلطية والثورة عليها، وهو رأي يقول به كثيرون وبينهم شعراء وفقهاء ومراجع (الراحل السيد فضل الله مثلًا).

كانت بصمات شريعتي في تحويل الطقس العاشورائي وتثويره واضحة. في الحقيقة فإنه قام بعملية مضادة للتطقيس de-ritualization أي

(1) Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to..*, p. 135-136.

إعادة الفعل الطقسي إلى موقعه غير المقدس أو غير المطقس. فهو من جهة كان ضد جلد الذات بالسلاسل، ورأى أن يتم جلد الطغاة؛ ومن جهة أخرى أهم، كان يرى التضحية بالدم والنفس حقيقة (لا ترميزًا ـ عبر التطبير)، لأن فعل التطبير كان يمارس كفعل رمزي بديل عن الفعل الحقيقي: الثورة والتضحية بالدم. كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء، شعار رفعه شريعتي. إن الشهادة، موت التضحية، هو المطلوب الآن لخدمة الثورة. المطلوب هو الموت الحقيقي وليس الرمزي (التطبير)[1].

ومن المؤكد أن إعادة تفسير فكرة (الانتظار للمهدي) وكذلك إعادة تفسير الطقوس لتصبح واقعًا فعليًا حقيقيًا ثوريًا حاضرًا الآن وفي المستقبل وليس في الماضي (يا ليتنا كنّا معكم فنفوز فوزًا عظيمًا)، كان لهما وقع الصاعقة على الفكر الشيعي فحولتاه من (التقليدية) إلى (الثورية). ضمن هذا الإطار عدّ جلال آل أحمد وشريعتي أبوي هذا التوجّه بل هذه الأيديولوجية[2].

عاشوراء، بالنسبة إلى شريعتي، مناسبة إيجابية، اعتبرها صدرًا حنونًا يحتضن رؤوس الناس المتعبة، وحضنًا أمينًا يستقبل دموعهم المنهمرة، وكأن كل فرد في تلك المناسبة (يندب مأساته الخاصة).. وعاشوراء فوق هذا مناسبة للقلوب المقهورة التي سلبت حق الاختيار والإحساس، وللعيون التي سلبت حق الرؤية وحتى حق البكاء، وللحناجر التي سلبت حق الصراخ والأنين.. مناسبة تعيد لكل هؤلاء حقّهم السليب، بحيث أن المناسبة صنعت من كرامتهم المجروحة، وابتسامتهم المحفورة بالقهر على الشفاة (شهيدًا يتحرك ويخطو على الأرض)[3].

لكن لم يرَ شريعتي إحياء هذه المناسبة بالطريقة التقليدية التي تعرض فلسفة ثورة الحسين بشكل يهين تلك الثورة، وقال بأنه لا يستطيع أن يصرف نفسه عن عاشوراء، ولا التقليل من حقيقة أن غربة الحسين وألمه

---

(1) Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to..*, p.136.

(2) Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to..*, p. 138.

(3) د. شريعتي، **الحسين وارث آدم**، ص 103 ـ 104.

وجلال شهادته (تهوّن كل ألم ومعاناة في الحياة، وتُنسي رزيته ومصيبته كلّ رزيّة ومصيبة أخرى وتجعلها حقيرة)[1].

فلسفة الثورة الحسينية: في كتابه (الحسين وارث آدم) يلخص شريعتي فلسفته للثورة الحسينية، من خلال تعاطيه مع بعض نصوص زيارة الحسين المسماة (زيارة وارث)[2]، والتي تشير إلى وراثة الحسين لدور كل الأنبياء السابقين (من آدم حتى محمد ﷺ). هو يرى أن الحسين وارث الراية الحمراء التي تناقلتها البشرية يدًا بيد حتى وصلت إليه، ومن ثمّ إلى كل المطالبين بالحرية والعدالة والمساواة. ويفصّل في الأمر بأن تاريخ البشرية هو تاريخ صراع بين الخير والشرّ، وأن هناك مفاصل أساسية في ذلك الصراع كان الحسين أحد أهمها، وكانت شهادته مقصودة بذاتها لتفجير روح جديدة تأتي على قواعد الظلم والطغيان. بمعنى آخر، فإن الحسين لم يكن يبحث أو يتوقع نصرًا عسكريًا، بل كان يريد بشهادته تفجير الوضع القائم، وإحداث هزّة لا ينساها التاريخ، تكون مشعلًا للثوار القادمين على النهج والطريق نفسيهما.

المعركة بنظر شريعتي تاريخية بعمر الإنسان بين محورين أو قطبين: (محور الله، ومحور إبليس)، أو بين جبهتين (جبهة الأنبياء، وجبهة الملأ والمترف والراهب) أو بين (التوحيد والشرك) و(الإيمان والكفر) و(الناس والملأ) و(المستضعف والمستكبر) و(هابيل وقابيل) و(إبراهيم والنمرود) و(موسى وفرعون) و(محمد وقريش) و(علي ومعاوية).. معركة تمتد على كل

---

(1) المصدر السابق، ص 121 ـ 122. ومثل هذا الشعور الحقيقي لدى الشيعة هو الذي خفف عليهم وقع المآسي التي مرّت بهم، ولذا قال شاعرهم المعاصر:

تبكيك عيني لا لأجل مثوبة ... لكنما عيني لأجلك باكيه
تبتلّ منكم كربلا بدم ولا ... تبتلّ منّي بالدموع الجاريه؟
أنْسَتْ رزيتكم رزايانا التي ... سَلَفَتْ وهوّنت الرزايا الآتيه

(2) تبدأ الزيارة بالقول: (السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله، السلام عليك يا وارث نوح نبي الله، السلام عليك يا وارث إبراهيم خليل الله، السلام عليك يا وارث موسى كليم الله، السلام عليك يا وارث عيسى روح الله، السلام عليك يا وارث محمد حبيب الله..).

المعمورة والى آخر التاريخ، مرّت بالحسين ويزيد، وتبعها حسينيون ويزيديون آخرون في عاشوراءات وكربلاءات أخرى[1]. أي إن ثورة الحسين (ليست المعركة الأخيرة، وليست النهاية... لا بد من انتقال هذا الميراث إلى من يأتي بعد الحسين، والى الأنصار السائرين على خطى الحسين... لا بدّ أن يسلّم بيرق الحق والعدالة للورثة من بعد الحسين ليؤدي كل منهم دوره في التاريخ، حسب الظروف ومقتضيات الزمان ومتطلبات المواقف)[2].

وفي كتابه: (الشهادة) الذي ترجمه الإمام الغائب السيد موسى الصدر، يقول بأنه كان بإمكان الحسين الانزواء والعبادة، فمكانه مضمون في الجنة، فهو سبط النبي، وابن علي وفاطمة. لكن: (بدون الثورة لا يكون الحسين سبطًا للرسول، وابنًا لعلي وممثلًا لقيم الإسلام). لم يكن الحسين باحثًا عن سلطة، وليس في ذلك من عيب لو أرادها. ولكن فعله ـ كما يقول شريعتي ـ لا يدلّ على ذلك، فخروجه علني، ومعه النساء والأطفال، ثم إنه يقول لمن معه إنه سيقتل منذ البداية، أي إنه لم يكن يمنّي بالسلطة[3]. ثم يقدّم إسقاطات المواقف التي واجهت ثورة الحسين على الوضع الحالي دون أن يشير إليه، وكأنه يقول بأن ما قيل عن ثورة الحسين والأسئلة التي واجهت ثورته هي نفسها التي تواجه الثوار بوجه الطغيان اليوم[4].

الثورة والثأر: ويربط شريعتي بين الثورة والثأر، فهناك في نصوص

(1) د. شريعتي، **الحسين وارث..**، ص 127 ـ 128.

(2) د. شريعتي، المصدر السابق، ص 290.

(3) قال الحسين: (خطّ الموت على ولد آدم مخط القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى اسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف، وخيرٌ لي مصرعٌ أنا لاقيه، كأني بأوصالي تقطعها عسلان الفلوات بين النواويس وكربلاء، فيملآن مني أكراشًا جوفًا... لا محيص عن يوم خط بالقلم. رضى الله رضانا أهل البيت، نصبر على بلائه، فيوفينا أجور الصابرين. لن تشذّ عن رسول الله لحمته، بل هي مجموعة له في حضيرة القدس تقرّ بهم عينه وينجز وعده. ألا ومن كان فينا باذلًا مهجته، موطنًا على لقاء الله نفسه، فليرحل معنا، فإني راحل مصبحًا ان شاء الله تعالى).

(4) د. شريعتي، **الشهادة**، دار الأمير، بيروت 2002، ص 80 ـ 81.

زيارة الحسين جاء: (السلام عليك يا ثأر الله).. رأى شريعتي أنه ليس ثأرًا قبليًّا جاهليًّا، وليس ثأرًا من جهة مذهبيّة، بل هو (ثأر إنساني، تاريخي، فكري) هو ثأر بين قبيلة الطاغوت وقبيلة الإيمان. ويرى أن مفهوم الثورة يستبطن مفهوم الثأر، كما يرتبط بالمسؤولية التاريخية للإنسان، وكلا المفهومين يفسران (فلسفة التاريخ) في الإسلام، الذي لن ينتهي إلا بعد أن تتراكم الثارات منذ قتل قابيل هابيل بثأر كبير يحقّق نجاة البشرية والعدالة والمساواة والسلام. وعليه فإن (الجيل الوارث) لثورة الحسين يحمل على كتفه عذاب الإنسانية (وثاراتها المتراكمة) كما يحمل مسؤولية إنقاذها، تحقيقًا للعدالة وتهيئة للمعركة الفاصلة مع قوى الشر في (آخر الزمان).. لتتحقق وراثة الصالحين للأرض: (ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)[1].

التشيّع العلوي الذي يتبنّاه شريعتي هو (تشيّع أحمر) في إشارة منه إلى رمزية الدم والتضحية به من أجل العدل والحرية، كما هو تشيّع علي والحسين. يقابله في هذا التشيع الصفوي الذي يصمه بأنه (تشيّع أسود) إشارة إلى انحصاره في الحزن والبكاء والاستكانة والطقوس ولبس وتعليق السواد مفرّغًا من روح الثورة والمعارضة والتضحية وتحمّل المسؤولية، أي إنه تشيّع خان مهمته الثورية بتبديل النضال والشهادة بالعزاء السلبي في مواكب عاشوراء والنحيب عند قبور الأئمة، حتى صارت (عاشوراء أفيونًا مخدرًا للإيرانيين)[2].

كربلاء، أو (عيد الدم) كما يسميها شريعتي[3]، ليست مجرد حدث تراجيدي يستخدم سنويًا للبكاء واللطم والغيبوبة عن الوعي، بل هي مدرسة ونهج وخط. كربلاء ليست للنوح ولبس السواد، بل جامعة للتربية والتعليم والبناء والتحضّر. إنها ليست (لوحة موت وفناء، بل لوحة حياة وحركة وإحساس بالمسؤولية وشجاعة ووعي)[4]. ومجالس العزاء هدفها ـ من

---

(1) د. شريعتي، **الحسين وارث..**، ص 226 ـ 237.

(2) Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to..*, p.167.

(3) د. شريعتي، **الشهادة**، 2002، ص 45.

(4) د. شريعتي، **التشيع العلوي..**، ص 276.

وجهة نظر شريعتي ـ تذكير الشيعة بكفاحهم التاريخي المستمر، وفضح الإسلام الرسمي، إسلام القتلة، والخونة والمخادعين والكذابين والمزورين؛ في حين أن نداء عاشوراء يعبر عن كل مفاهيم الحق التي يتضمنها (الإسلام الغائب) الذي يرتدي ثوبًا مضرّجًا بالدماء[1].

أيضًا فإن كربلاء تمثّل تجسيدًا للتشيّع وفكره، ولكن التعامل الخاطئ معها سلب ذلك الفكر روحه وحرارته وتركه باردًا ميتًا. ولهذا أصبح الحسين أوّل ضحية ذلك التعامل، وأصبحت قصة كربلاء (أفيونًا ومادّة مخدّرة) أو مجرد (لوحة) يبكي عليها الشيعة. والسبب هو اقتطاعها من سياقاتها التاريخية، بلا خلفيات أو نتائج، لا سابق لها ولا لاحق، بحيث فقدت معناها، ولم تعد سوى قصّة عمرها يوم أو يومان بين التاسع والعاشر من محرم، كما يقول[2].

البكاء: لم يكن شريعتي ضدّ البكاء على الحسين، بل ضدّ حصر ثورة الحسين في صندوقه. فهو لا يرى الإنسان إنسانًا إن كان جامد العاطفة، وقضيّة الحسين إنسانية تبكي كل شخص يقرأ تفصيلاتها. ولكن المرفوض هو أن يتحوّل البكاء هدفًا بذاته، مجرّدًا من الفهم والمعرفة والتأمل، مذكّرًا الشيعة بأنّ أول من بكى الحسين هم قتلته. أول من بكى هو (عمر بن سعد بن أبي وقاص) قائد الحملة على الحسين في كربلاء، ثم بكى الكوفيون حين رأوا بنات رسول الله سبايا. وعليه لا يجب تضييع قضية الحسين وحقيقة كربلاء وهدف الثورة، والتضحية بالقضية، ثم يجري البكاء على كل ذلك (مثل الكوفيين)[3].

يعيب شريعتي على مستمعيه الشيعة خذلانهم للحسين، والتنكّر لرسالة التشيّع (الجوهرة كما سمّاها) وللثورة والشهادة، ويستشهد بقول جلال آل أحمد: (منذ نسينا الشهادة واتجهنا إلى مقابر الشهداء، أسلمنا رقابنا للموت الأسود. ومنذ أن نسينا أن نتشيّع لعلي والحسين وزينب، نسينا أن نقتدي

---

(1) شريعتي، **التشيع العلوي...**، ص 28 ـ 29.

(2) شريعتي، **الحسين وارث..**، ص 263 ـ 264.

(3) شريعتي، المصدر نفسه، ص 267،265.

بالشهداء، وجلس نساؤنا ورجالنا للعزاء، أصبحنا في مأتم دائم). واعتبر شريعتي هذا الانكباب على العزاء دون العِبْرَة، انتصارًا ليزيد ورسالة يزيد وما يمثله يزيد:

(إننا نعزّي ونحزن لرجال ونساء وأطفال أثبتوا في كربلاء حضورهم في التاريخ، وبين يدي الله، وفي محاريب الحرية، ونكتفي من ذلك بالبكاء، وكأننا شركاء ليزيد.. أليس يريد يزيد التقاعس عن مواجهة ظلمه، والتخاذل عن صدّه، والتراجع عن مقارعته، والاكتفاء بالبكاء؟)[1].

ويضيف محرّضًا جالدًا مستمعيه:

(أليس بكاؤنا وتخاذلنا نحن اليوم هو ظلم آخر من ظلم التاريخ يمارس عليهم ـ الحسين وصحبه ـ مرة أخرى؟ لقد وقع الشهداء في يوم كربلاء ميثاقهم بدمائهم، وجلسوا على الأرض مواجهين لنا يدعون مقعدي التاريخ للقيام!. وإننا المقعدون وهم الثوار. ونحن الأذلاّء وهم الأعزّاء. ونحن البكّاؤون وهم الأبطال. فمن أين للحسين ورفاقه العزاء إذا كنا نحن المعزين؟ إن نظرة إلى واقع الشهادة والى واقعنا بعد الشهادة، تثبت الفارق الكبير بين قيم الشهادة ومبادئ التشيع، وبين ما نحن عليه من تخاذل وخور وتراجع وإذلال)[2].

بعدها يطلب منهم تحمّل دورهم واستكمال رسالة الحسين ونصرته بالثورة على واقعهم والاستشهاد في سبيل المبادئ والإنسان.. إن نداء الحسين في آخر لحظات حياته: (هل من ناصر ينصرنا) لم يكن موجهًا إلى الجيش الأموي، بقدر ما هو موجّه إلى الأجيال القادمة:

(إنه سؤال ينتظر الجواب لمن يؤدي رسالة الشهادة ويوصلها إلى من يعظمها ويكبر دورها.... النداء/ الدعوة ... يطلب شيعة وأنصارًا يسيرون على درب الشهادة ويكملون الرسالة، [ولكن] عمدنا نحن إليه فأطفأنا وهجه حين قلنا للناس: إن الحسين لا يطلب سوى الدموع والصراخ

---

(1) شريعتي، الشهادة، ص 124 ـ 125.

(2) شريعتي، **الشهادة**، ص 122.

والبكاء... إنه مجرد ميت ينتظر إقامة المأتم، وليس شهيدًا حاضرًا في كل مكان وزمان، طالبًا أتباعًا وأنصارًا ومؤيدين)[1].

حتى (التربة) الحسينية، التي يسجد عليها الشيعة، أعطاها شريعتي معنى مختلفًا: إنها تذكّر الشيعي العلوي صاحب الروح الحسينية الكربلائية، رجل العقيدة والجهاد، بمعنى الشهادة، ومعنى الحرية الإنسانية التي دعا اليها الحسين. تراب الحسين يبعث على الحياة في الأرواح الميتة، وينشط العقول الخاملة ويدعوها للعمل والجهاد والفكر. وبالتالي فإن زيارة هذا التراب وضمّه يعني استذكار كل ما يريد خونة التاريخ منه أن ينساه[2].

وأما فكرة الانتظار فتعني لشريعتي: إحياء الأمل والفرج بعد الشدّة، والإيمان بانكسار الباطل والظلم في نهاية المطاف، وانبساط العدل، وهذا يتطلب (إعداد جميع المظلومين والمنادين بالعدالة إلى لحظة الثورة). انتظار المهدي الغائب ليقوم بتغيير الواقع، دون تحمل اية مسؤولية، كان ـ بحقّ ـ عامل تدجين للشيعة، ولكن شريعتي حوّله إلى مفهوم ثوري، فهو لم ير فيه مفهومًا سلبيًا يعبر عن منهج التسليم والتحمل والصبر على المكاره والسكوت والغياب عن الحياة إلى أن يظهر الإمام الغائب، بل إن فكرة الانتظار تحمّل المجتمع مسؤولية إدارة نفسه، وتشخيص الحق والدفاع عن الإسلام ضد أعدائه الداخليين والخارجيين. الانتظار يعني إيجاد البديل لقيادة الإمام الغائب، وتحميل الناس المسؤوليات الاجتماعية والدينية لا تعطيلها[3].

يؤمن شريعتي بأن التاريخ ليس أبتر تائهًا بدون نهاية، وأن ختم النبوة لا يعني ختم حركة الأنبياء ومسيرتهم، وأن البشرية تسير باتجاه حتمية تاريخية تنتهي فيها معركة الخير والشرّ، وتنتصر فيها مبادئ الأنبياء والأئمة، أي انتصار للبشرية ضد كل قوى الظلم والبغي من حكومات أو أشخاص أو قوى عالمية[4]. وبالتالي فالشيعي ينتظر تلك المعركة الفاصلة ويستعد

(1) شريعتي، المصدر السابق، ص 125.
(2) شريعتي، **التشيع العلوي**..، ص 275 ـ 276.
(3) شريعتي، المصدر السابق، 32، 262، 266 ـ 269.
(4) شريعتي، **الحسين وارث**...، ص 268 ـ 269).

لها. المنتظر ليس شخصًا كسولًا عديم الإحساس بالمسؤولية، بل إن المنتظر يعني:

(المعترض الرافض... لما حدث في التاريخ باسم الإسلام، ويعترض على ما جرى باسم الدين على امتداد التاريخ... منتظرًا ومؤمنًا ومعتقدًا بحتمية تحقق آمال البشرية... كيف ينتهي التاريخ لصالح الظلم والجور والانحطاط والجهل؟ هل يمكن أن يكون التاريخ عبثًا؟!)[1].

يرى شريعتي أن التشيّع الأول يمثل أكثر الأجنحة الإسلامية عمقًا والتزامًا وحسمًا وثورية، وأنه تميّز بالإيمان (بآخر الزمان، والغيبة، والمخلص الموعود/ المهدي) والتي يعبر عنها جميعًا بفكرة محورية هي (الانتظار) أي انتظار الإمام المهدي الغائب المخلص الذي سيملأ الأرض قسطًا وعدلًا بعد أن مُلئت ظلمًا وجورًا. ويرى شريعتي أن فكرة المخلص والعدل المطلق في آخر الزمان موجودة في الديانات كلها تقريبًا، ولكنها عند الشيعة لُبست مقلوبة (كالفرو) حسب تعبير الإمام علي[2].

استخدم شريعتي هنا طريقة مختلفة لتنضيد فكرته، فهو يقول: إذا كانت المعتقدات الشيعية المتعلقة بالمفاهيم الشيعية صحيحة، فلم لمْ تمنحنا العزة والمسؤولية والوعي؟ لماذا نؤمن بالحسين في حين أن (حياتنا أسوأ حتى من آخرة يزيد)؟ ليصل إلى نتيجة أن الإيمان بالمفاهيم صحيح وأن (فهمنا وتفسيرنا) هو الخاطئ[3].

بنظر شريعتي، هناك انتظاران متناقضان: سلبي يعدّ أهم عوامل الانحطاط، فهو يدعو إلى الاستسلام للظلم والذل، والتواؤم مع الفساد، وتبرير الوضع الراهن. هذا الانتظار في عصر الغيبة لا يحمل أحدًا مسؤولية الإصلاح للفساد. وهناك انتظار إيجابي يدعو إلى الحركة والارتقاء وينظر بعين المستقبل والى المستقبل. الانتظار السلبي، يعني أن جماعة تنتظر مخلصًا ولا تعمل شيئًا، فيصبح (متّكأ لأعداء العدالة وعمال الفساد

(1) شريعتي، المصدر السابق، ص 275 ـ 276.
(2) شريعتي، المصدر السابق، ص 315 ـ 316.
(3) شريعتي، المصدر السابق، ص 335 ـ 338.

والسقوط، الذين يلقون في روع الناس أن نجاتهم منوطة فقط بقيام المخلص، وبالتالي تصبح كل دعوة للحق والعدالة والمساواة: عبثًا وغثاء) ووقوف ضد المشيئة الإلهية التي تقول بأن العالم يسير باتجاه الانحطاط، وأن لا فائدة ترجى من المقاومة[1].

أما الانتظار الإيجابي، فهو سمة في كل المجتمعات البشرية الكبرى، ووجد في كل الحضارات والثقافات. فالانتظار تجلّ لغريزة المجتمع وتأكيد بأنه موجود حيّ يتطلع إلى المستقبل، أي إن الانتظار مرتبط بمبدأ (المستقبلية) الذي يدفع الأتباع إلى الأمام والتقدّم مقابل مبدأ (المحافظة). المُنتَظِر إنسان يفكر في المستقبل، لأنه لا يمكن انتظار الماضي (فالمنتظر أملٌ راج). وبذا يكون الانتظار الإيجابي (أعظم سلاح للقضاء على الفساد، وأعظم ضربة لقمع الظلم، وأقوى طاقة للحركة نحو المستقبل)[2]. إنه (إيمان بالمستقبل، ولازمته إنكار الحاضر، والراضي عن الحاضر ليس منتظرًا، بل على العكس إنه محافظ، يخاف من المستقبل، يهلع لكل حادث يحدث). إنه ليس انتظارًا عبثيًا يخرب الإرادة البشرية، بل إيمان بغد أفضل يدفعه للعمل من أجله، ورفض الواقع المريض، وإذا ما فرطت بذلك أمّة فإنها ستقبل الإستعباد كمصير محتوم وأبدي[3]. وفي الحصيلة فالانتظار هو (مذهب الاعتراض للنظام الحاكم، والوضع الراهن، والرفض المطلق لهما في أي شكل كانا)[4].

الشهادة: من البديهي أن يتعرّض شريعتي لموضوع الشهادة في فلسفته للثورة الحسينية، فهو يلفت الانتباه إلى أنه لا يمكن فهم الحسين بدون فهم معنى الشهادة التي هي (مزيج من العاطفة الملتهبة الجياشة ومن الحكمة العميقة المعقدة)، ورأى أن التركيز على الفرد (الحسين) يحجب ما هو أعظم منه وهو (ما ضحى الحسين بنفسه من أجله). الحديث عن الحسين

(1) شريعتي، المصدر السابق، ص 344 ـ 347.

(2) شريعتي، المصدر السابق، ص 354 ـ 357.

(3) شريعتي، المصدر السابق، ص 363، 365.

(4) شريعتي، المصدر السابق، ص 379.

فقط، أي كشخص، يؤدي من وجهة نظره إلى السقوط في (المأزق العاطفي)[1].

وبعد أن يوضح النسق التاريخي لثورة الحسين وكيف أنها مثّلت امتدادًا لرسالة الأنبياء، يرى أن الحسين (معلم الشهادة) خرج وهو لا يملك سلاحًا سوى الموت، وأنه ينتمي إلى مدرسة تعلمت في مدرسة الحياة (فن الموت جيدًا). فهو رجل ليس في العالم رجل غيره يعرف كيف يجب أن يموت، ولماذا؟ لقد أراد تعليم الناس أن الشهادة ليست (خسارة) وإنما (اختيار).. جاء الحسين ليعلمهم أنه ليس صحيحًا أن (الجهاد يجب مع القدرة) وأن (النصر هو فقط الغلبة على العدو) بل إن الموت الأسود مصير مشؤوم (ينتظر كل ذليل... وأن من لم يجرؤ على اختيار الشهادة سيختاره الموت)[2]!

والشهادة (ليست حادثًا داميًا منغصًا... الشهادة في معارفنا ليست موتًا يفرضه العدو على المجاهد.. بل: اختيار واع يقدم عليه المجاهد بكل طواعية ووعي وإدراك يختاره بدافع ذاتي). وكانت شهادة الحسين في عصر سيء كعصر يزيد (ضمانًا لحياة أمة، وأساسًا لبقاء عقيدة، وتكون شهادته إثباتًا لجريمة كبرى، وهتكًا لأقنعة الخداع والزيف، ولأقنعة الظلم والقوة الحاكمة، وإدانة لسحق القيم ومحوها من الأذهان، بل إنه احتجاج أحمر على التحكم الأسود، وصرخة غضب في صمت قطع الحناجر. إن الشهادة هي الشيء الذي يتغلغل في أعماق التاريخ، لتكون قدوة لمن يأتي ويريد أن يكون. وبهذا تكون الشهادة (درجة) وليست (تراجيديا). هي وسيلة وليست هدفًا)[3].

ولأن غرض شريعتي تثوير الحاضرين، يسقط معانيها على الوضع الحالي: ماذا نحن، ومن نحن وكيف نحن بعد الشهادة؟! هكذا يخاطب شريعتي جمهوره:

---

(1) شريعتي، الشهادة، ص 45 ـ 47.
(2) شريعتي، المصدر السابق، ص 110 ـ 111.
(3) شريعتي، المصدر السابق، ص 111 ـ 115.

(الآن مات الشهداء ونحن الأموات.. الأحياء! لقد قال الشهداء كلمتهم ونحن الصم المخاطبون!.. هؤلاء هم الشهداء العظام الذين رحلوا وبقينا. انظروا من رحل وانظروا من بقي. رحل الكبار وبقي الصغار. رحل الأحياء وبقي الأموات. رحل الأعزّاء وبقي الأذلاّء. بقينا نحن، صور الذل والحقارة نبكي على الحسين وزينب، أمثلة الحياة العزيزة، ونكتفي من البكاء على الحسين وزينب بالمزيد من البكاء)[1].

ويخير شريعتي الشيعة اليوم بالقيام بواحدة من اثنتين تمثلان وجهي الثورة: الدم، أي التضحية والشهادة، أو الرسالة وتبليغ قيم الثورة والحضّ عليها. الحسين أدى رسالة الدم، وزينب أدّت رسالة الكلمة أمام ابن زياد ويزيد.

(كانت زينب رسول الشهداء الخالدين، وبقية من استشهد، كانت لسانًا لمن قطعت ألسنتهم سيوف الجلادين، وهي رأت أنه إذا لم تكن للدم رسالة، ولم يكن له رسل لبقي صوتًا أخرس في التاريخ، وإذا لم يوصل الدم رسالته إلى جميع الأجيال، فسيحاصره الجلادون ويسجنونه في زنزانة عصر واحد).

على كل شيعي أن يختار: (إما الدم أو الرسالة. إما دور الحسين أو دور زينب. إما تلك الميتة أو هذه الحياة. فإذا لم يكن كذلك فهو غائب عن الساحة. إن الذين مضوا كان عملهم حسينيًا، والذين هم أحياء ينبغي أن يكون عملهم زينبيًا، وإلا فهم يزيديون)[2].

وفي الحصيلة، فإن شريعتي بهذه الأفكار التي طرحها، وقولبة المعاني للمفاهيم، صنع وآخرون وجهًا جديدًا للتشيّع، تشيّع الثورة، والرسالة والمسؤولية.

وبالرغم من حقيقة أن تغيير معاني مفاهيم التشيّع ـ التي جاء بها شريعتي ـ يؤدّي إلى إصلاح الوضع الشيعي على نحو كبير، إلاّ أنها لا تلغي أهمية الطقوس ولا تقدّم حلولًا لمعضلة الهوية الشيعية المرتبطة

---

(1) شريعتي، المصدر السابق، ص 119 ـ 121، 122.
(2) شريعتي، المصدر السابق، 129 ـ 130، 132.

بالطقوس والحنين اليها، كما لا تحلّ الإشكال ذا العلاقة بالآخر (المختلف) حتى وإن تمّ التخلّص من الطقس، بل قد يكون تثوير المفاهيم أشدّ إزعاجًا للأنظمة المستبدة من ممارسة الطقس. المشكلة السياسية هي التي تختزن كل عناصر الإثارة، وما الطقوس إلا تمظهر لها، وإحدى أدوات وشواهد الصراع.

إن ممارسة الطقوس يمكن ان تتم بالتوافق مع هذه النظرة أو الرؤية التي جاء بها شريعتي. ليسا متناقضين كما يرى البعض، والواقع يثبتها اليوم بشكل واضح. فرؤية شريعتي ليست بديلًا للطقوس، ولا متناقضة معها، فالمهم هو استحضار القضية الكبرى، وفهم المعاني والقيم التي تقف وراء تلك الطقوس.

الطقوس والثورات في إيران

عرفت ايران، قبل ثورة الإمام الخميني، تسييسًا للطقوس خصوصًا العاشورائية منها، في مواجهة الواقع السياسي، كما حدث في ثورة التنباك ضد الحاكم القاجاري في 1891، وفي ثورة الدستور عام 1906. فعلى سبيل المثال، فإن الظروف السياسية قبيل ثورة الدستور كانت تشير إلى كراهة شديدة للأجانب وتدخلاتهم في الشأن الإيراني، خصوصًا مع وجود موظفين من بلجيكا يديرون البريد والجمارك، ويتدخلون لحماية أتباع الحركة البابية، ويفرضون ضرائبهم على زوار العتبات المقدسة. يومئذ رأى رجال الدين أن ذلك قد سبب سخطًا إلهيًا انعكس على تفشي الأمراض والأوبئة، وأفتى بعض المجتهدين في النجف وكربلاء بجواز قتل البلجيكيين باعتبارهم أعداءً للإسلام[1].

سحب الثورة الدستورية تجمعت في أغسطس 1905، والشرارة كانت في شهر محرم، حيث ظهر موكب احتجاجي يطالب بإقالة مسؤول الضرائب البلجيكي وقدم المتظاهرون مطالبهم التي لم تستجب لها الحكومة رغم

---

(1) R. M. Burrell, The 1904 Epidemic of Cholera in Persia: Some Aspects of Qajar Society, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 51, No. 2 (1988), pp 260, 266 -

وعودها بتنفيذها. ما ان حل ديسمبر 1905 حتى انفجرت التظاهرات والإضرابات بمشاركة رجال الدين ودعم المجتهدين والتجار واستمرت مدة شهر إلى أن وعد الشاه بتنفيذ المطالب ولكنه لم يلبها كاملة، فانفجرت في شهر محرم الثورة في صيف 1906 قوبلت بالاعتقال وإطلاق النار وقد قتل أحد السادة ما أدى إلى خروج رجال الدين وآلاف المتظاهرين لابسين الأكفان معلنين استعدادهم للموت وتجمعوا في أحد المساجد فواجههم الرصاص الذي قتل 22 شخصًا وجرح أكثر من 200. حينئذ: (بدأ العلماء يتحدثون ويقارنون بين حكم يزيد الذي قتل الحسين بحكم القاجاريين. وهكذا عمت الثورة إلى المدن والمناطق الأخرى بقيادة رجال الدين في تظاهرات واضرابات متواصلة)[1].

ويرى الباحث محمد أفشري، فيما يتعلق بظروف ثورة الدستور وموقع التراث الشيعي في إشعالها، بأن ذلك التراث نظر اليه من زاويتين متناقضتين: فمن جهة هو يدعو إلى الخضوع ويصور الظالمين بأنهم أقوياء، وأن الناس يجب ان يتحملوا أعباء الظلم حتى قيام المهدي وظهوره لكي يحقق العدالة. ومن جهة أخرى، فإن التراث نفسه يمجّد البطولة التي مثّلها الامام الحسين. حيث أنصاره قليلو العدد، يقررون القتال حتى النهاية في ثورة مسلحة على الخليفة المزيف، وهو ما اعتبر أعلى إنجاز معنوي وديني ومشرف. وأضاف بأنه يمكن تطبيق أحد الخيارين والتأكيد عليه حسب الظروف[2]. وفي ظرف الثورة الدستورية بدا واضحًا أن الميل كان باتجاه تفعيل موضعي لمفاهيم الثورة الحسينية.

لعبت الحوزة الدينية والطقوس الشيعية ورمزيتها أيضًا، دورًا في

(1) Ervand Abrahamian, The Causes of the Constitutional Revolution in Iran, International Journal of Middle East Studies, Vol. 10, No. 3. (Aug., 1979), pp. 404-405.

(2) Mohammad Reza Afshari, The Pishivaran and Merchants in Precapitalist Iranian Society: An Essay on the Background and Causes of the constitutional Revolution, International Journal of Middle East Studies, Vol. 15, No. 2. (May, 1983), pp. 147.

الصراع السياسي بين رضا شاه والقاجاريين قبل أن يسيطر الأول على السلطة ويؤسس للشاهنشاهية، ثم ينقلب على الحوزة وعلى الطقوس نفسها. لقد تملّق رضا شاه العلماء لكسبهم إلى صفّه، وساعد آية الله ابو الحسن الأصفهاني والميرزا النائيني على العودة إلى العراق بعد ثورة العشرين وطردهما منه على يد المحتلّ الإنجليزي، وقد اعتبر حينها رضا شاه ناصرًا للتشيّع، وزعم الأخير بأنه حلم بأن العباس أعطاه سيفه، ونظر العامة إلى رضا شاه بأنه مؤيّدٌ من العباس!، وقد كتب النائيني رسالة شكر اليه نظير صنيعه، وتضمنت نقدًا للحاكم القاجاري، كما أرسل النائيني إلى رضا شاه سيفًا قيل أنه سيف العباس مع بوستر للإمام علي، ما أثار استياء بعض علماء قم وطهران[1].

في محرم 1341هـ، يونيو 1922، وقبل أن يقبض على الحكم، أقام رضا شاه مجلس عزاء للحسين عليه السلام في أحد مساجد طهران، ودعا الجمهور للحضور لمشاهدة الموكب. وقد شارك عدد من الملالي والمشايخ في المجلس الحسيني، واستقبلوا بترحاب بالغ، وبالقبلات والأحضان من قبل رضا شاه، وهذا ما جعل العامة ينظرون اليه كمدافع عن الإمام الحسين وعن أهدافه. وبالإضافة إلى ذلك، وفي مناسبة يوم عاشوراء، قام مع كتيبة عسكرية بالسير في مارش عسكري حتى بازار طهران من أجل الاشتراك في مأتم التعزية، ما سلب لبّ العامة والعلماء الذين استقبلت مجالس الكثير منهم رضا شاه ونالوا الكثير من أعطياته. وحين انتقد بعض أصدقاء رضا شاه إيّاه على نفاقه مع العلماء، أجاب بأنها مجرد صداقة موقتة وأن المنفعة السياسية تتطلب سياسة كهذه[2].

بمثل هذه التصرفات والالتصاق بالعلماء والطقوس الدينية، أطاح رضا شاه حكم القاجار مدعومًا بالشعب والعلماء، وانهالت عليه برقيات التأييد والتعضيد واصفة إياه بأنه عمود للشيعة، وشاكرة له بأن قضى على

(1) Mohammad H. Faghfoory, The Ulama-State Relation in Iran: 1921-1941, International Journal of Middle East Studies, Vol. 19. No. 4, (November, 1987), p. 419.

(2) Ibid., p. 420.

أعداء الإسلام والتشيّع الجعفري. وقد حول الشاه البلاد إلى ملكية لأن الجمهورية طريق للبلشفية كما روّج وأقنع العلماء بذلك، خصوصًا مع تجربة أتاتورك العلمانية[1].

مرّت فترة وجيزة بعد إحكام سيطرته على السلطة، فانقلب على العلماء، واغتال بعضهم، واتجه في طريق أتاتورك نحو العلمانية، ومنع الحجاب، وسعى للقضاء على أي دور للدين في الحياة العامّة، وحارب الطقوس الدينية، وفي مقدمها طقوس عاشوراء جميعًا، بما فيها العروض المسرحية (التمثيل الديني) والمواكب والمسيرات وغيرها[2].

بعد إطاحة الإنجليز رضا شاه في عام 1941، والإتيان بابنه محمد رضا، كان هذا الأخير مدركًا بأن هناك قوّة تنافسه وهي قوّة العلماء، الذين يمثلون موقع النائب عن الإمام الغائب. وكان الشاه مدركًا أيضًا حقيقة أن الطقوس الشيعية تشكل تحديًّا لحكمه، ويمكن استخدامها كميسّر للثورة عليه. في أثناء ثورة مصدّق عام 1952 كان للطقوس دور محدود في تغذيتها، وقد حاول آية الله الكاشاني أن يفعّل المناسبات الدينية باتجاه يخدم (إسلامية الحركة) وزيادة عنفوانها. وفي الثورة التالية عام 1963 التي قادها الإمام الخميني كانت روح عاشوراء حاضرة، وقد وصف الإمام يومها الشاه بأنه (يزيد العصر). في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات الميلادية، التفت الشاه إلى حقيقة تصاعد مشاعر العداء لحكمه، وكان الخطر المحدق يأتيه من العلماء، ومن المناسبات الطقسية الشيعية. في تلك الفترة حاول الشاه إظهار نفسه ببعض اللباس الديني، فعمد إلى بناء بعض المساجد، وجذب اليه بعض العلماء والملالي ليكونوا جزءًا من مشروع

---

(1) Ibid., p. 422-423.

(2) Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to..*, p. 77.

وينقل هالم عن شاهد عيان ما حدث في محرم 1932، حيث أقيم بالقرب من طهران عرض مسرحي عن علي الأكبر، وأثناء العرض بلغ الحضور خبر عن اقتراب عدد من رجال الشرطة، فانقلب الوضع إلى مأساة؛ فالممثلون اختفوا وراء الأشجار، واعتبر رجال الشرطة تجسيدًا لسلطة أتباع يزيد الشريرة يقابلون أتباع آل البيت، إنها بمثابة كربلاء ثانية، حسبما كتب الشاهد.

الدولة، بحيث كان هؤلاء يتلقون محاضرات تثقيفية من قبل موظفي الحكومة حول الخطوط العامة التي يجب ان يتحدثوا في إطارها؛ وقد أفسد الشاه بعضًا من هؤلاء الذين ركبوا قاطرة الحكم[1].

في ثورة الإمام الخميني التالية عام 1978 ـ 1979، هناك إجماع بين الباحثين بأن الطقوس الشيعية ـ في محرم بالذات ـ لعبت العامل الأكثر حسمًا في انتصارها. أيضًا هناك شبه إجماع بين الباحثين على حقيقة أن أيديولوجيا التشيّع قد تغيّرت وقد لعبت دورًا كبيرًا في تثوير الجمهور. بمعنى آخر: فإن الطقوس الشيعية (خصوصًا المواكب التي تحولت إلى تظاهرات) كانت إلى جانب التطوّر المفهومي للتشيّع نفسه وللرؤية الشيعية تجاه ثورة الإمام الحسين، قد عملا جنبًا إلى جنب، وهدّا أركان النظام الشاهنشاهي.

الباحث الإيراني أخوي، قلّل من قيمة الأفكار والمعتقدات الشيعية في تحشيد الشارع الإيراني للثورة، ورأى أن من الأهمية بمكان قراءة الموروث الشيعي الشعبي؛ فالطقوس الدينية، ومسرحيات الألم، وقصص الأئمة وتفاصيل حياتهم تحتل مكانًا بارزًا في الدراما الاجتماعية للإيرانيين، خصوصًا مشاهد عاشوراء التي تؤكد معنى الشهادة. وعبر الطقوس استطاع رجل دين من رتبة عالية قيادية ان يحشد الجمهور باتجاه الثورة وإسقاط الشاه. ويضيف بأن التشيع الرسمي ـ الذي يمثله المراجع ـ له علاقة محدودة بالطقوس خصوصًا التمثيل الديني، ولكن ذلك لم يمنع الإمام الخميني من استخدامها في تحشيد الكتل الجماهيرية. وينقل عن مايكل فيسجر بأن الافعال الجمعية للإيرانيين من اكتوبر 1977 إلى فبراير 1979 ـ تاريخ انتصار الثورة ـ شكلت مسرحية روحية عملاقة على الصعيد الوطني. ويكمل بأن الطقوس العاشورائية لعبت دورًا مركزيًا في ديناميكيات الثورة، وكانت رسالة تلك الطقوس

---

(1) انظر التحولات التي طرأت على رؤية الملا وممارساته ورؤيته للسياسة وللإقطاعيين، وغير ذلك، في:

Reinhold Loeffler, *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village*, (Albany, NY. 1988), p. 18.

أكثر وضوحًا من خطابات المثقفين والمجتهدين، وقد منحت الطقوس رجال الدين تكتيكات يحتاجون اليها في تحشيد الكتل البشرية[1].

هاغاي رام، أعطى المفاهيم الشيعية النصيب الأكبر من الاهتمام والتأثير في الثورة، دون أن ينسى دور الطقوس الشيعية نفسها. فلقد أعيد تشكيل الدراما العاشورائية أثناء الثورة، ومع أن النموذج الكربلائي جعل النضال بين الذات المجروحة والآخر القامع حقيقة مستمرة في الوعي الشيعي الجمعي، إلا أنها اختلفت في فترة الثورة، حيث التأكيد على (الذات المنتصرة ضد الظالم والباغي - وليست المجروحة). ويستشهد الباحث بخطاب للإمام الخميني في نوفمبر 1978م قال فيه وهو على أعتاب محرم بأن عاشوراء هو يوم البطولة والتضحية بالذات، وشهر محرم هو الشهر الذي انتصر فيه الدم على السيف، وهو الشهر الذي علّم الأجيال طوال التاريخ طريق النصر على الحربة؛ الشهر الذي هزمت فيه قوى يزيد وخدع الشيطان. وهكذا خرج الناس إلى الشوارع في محرم متظاهرين ضد (يزيد البهلوي)، وتحوّلت مواكب عاشوراء إلى مسيرات سياسية ضخمة وصلت في طهران إلى مليوني شخص[2].

كانت باحثة أميركية حاضرة مشهد الثورة في إحدى القرى الإيرانية، قالت بأن الفظائع التي ارتكبها الشاه جعلت منه يزيد الطاغية، وأعطت الانطباع بأن الامام الخميني هو حسين هذا العصر الذي يناضل ضد الطغيان، ورأت أن المشاركة في طقوس الثورة أعطت الجماهير الشجاعة والتصميم والإيمان الضروري والأمل في صراعهم مع الشاه، وأن اعتقادهم بالتشيع منحهم الاطمئنان بأن أفعالهم وتضحياتهم لن تذهب هدرًا[3].

وفي بحثه المركز حول مفهوم الشهادة ودور عاشوراء وطقوسها في

---

(1) Shahrough Akhavi,The Ideology and praxis of Shiisim in Iranian Revolution, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 25, No. 2, (April 1983), p. 207-208, 220.

(2) Haggay Ram, p. 69, 74-75.

(3) Mary Hooglund, Religious Ritual and Political struggle in an Iranian Village, MERIP Reports, No. 102, Islam and Politics. (Jan., 1982), p. 15.

إنجاح الثورة، يرى جل سونسن، ان قصة استشهاد الإمام الحسين احتوت على القوة الرمزية للأسطورة، وأن أهميتها تكمن في إحاطتها الشمولية والواقعية للمبادئ الدينية، وأنها وفرت إطارًا بلاغيًا وجزءًا من مشاعر الحياة اليومية، والثقل الأكبر والمركزي للخطاب الشعبي والسياسي، فكان أن شكلت الدافع الأساس للجمهور نحو الاحتشاد الجماهيري باتجاه العمل الثوري وتاليًا الاستشهاد. وتحدث الباحث عن إسقاط قضية الحسين على الواقع يومئذ، ففي آخر عاشوراء في عهد الشاه، نظر إلى ما جرى للحسين وكأنه يتكرر في شوارع المدن الإيرانية. ويقول إنه لا يوجد تمييز بين وقت وقوع الأسطورة في كربلاء في الماضي، وبين محاكاتها بعد اكثر من 13 قرنًا. وعن دور الطقوس العاشورائية من قراءات ومشاهد تمثيل تمثل خزانًا حقيقيًا للرموز المتمظهر سياسيًا، قال بأنه جرى تسييسها ضد الشاه فتحوّلت إلى تظاهرات ودعوات إلى الاستشهاد، حيث لبس الشباب الأكفان البيضاء اعلانًا منهم استعدادهم للموت؛ حتى لكأن التعزية بما تتضمنه من مسيرات وحمل الأعلام ورفع رايات الحزن ولبس السواد والبكاء واللطم قد أقامت تواصلًا بين الماضي والحاضر[1]. وحسب الكاتب فإن الطقوس الدينية كانت سياسية المحتوى، والسياسة جزء من التشيّع، حتى أنه يمكن القول بأنه لا يوجد تمييز بين الابتهال بالدعاء وصرخات التنديد ضد الشاه الذي منع الطقوس العاشورائية باعتبارها أدوات سياسية ضدّه[2].

أما الباحث سيفان، فقد رأى أن الثورة الخمينية تطورت من رحم التقليدية الشيعية، وأنه كان من الطبيعي أن يختار الامام الخميني وأتباعه أيام عاشوراء لتجسيد وترميز مبادئ الثورة بشكل درامي، نظرًا لأن أسطورة الحسين ـ وحدها فقط ـ كانت قادرة على تحقيق النجاح، لما لها من مركزية في المعتقدات الشيعية، ولما تتضمنه من توجهات ونظرة إلى التاريخ

---

(1) Jill Diane Swenson, Matyrdom: Mytho-Cathexis and the Mobilization of the masses in the Iranian Revolution, Ethos, Vol. 13, No. 2. (Summer, 1985), pp. 122, 136-137.

(2) Ibid., p. 139-140.

وتأثير في السلوك الجماهيري. والباحث يعتقد بأن الخيط الجامع بين كل الحركات الشيعية التي وجدت في العالم العربي قبل انتصار الثورة في ايران هو عاشوراء الذي يمثل روح تلك الحركات(1).

من المهم هنا التأكيد على رؤية الإمام الخميني فيما يتعلق بقيمة الحسين وعاشوراء ومحرم في الحياة السياسية الإيرانية، ودورها في صنع الانتصار لثورته. فهو قد نسب الانتصار وما بعده إلى الحسين وعاشوراء وشهر محرم، وهو يرى أن ثورة الحسين بمفهوميتها الجديدة سلاح بيد المستضعفين في مواجهتهم للطغيان والظلم.

ابتداءً يؤكد الإمام الخميني أن إحياء مناسبة عاشوراء (مسألة سياسية وعبادية هامة جدًا). ودعا إلى احياء كربلاء واسم الإمام الحسين (فبإحيائهما يحيا الإسلام) وأنه (يجب أن تبقى قضية كربلاء ـ التي تعد من أهم القضايا السياسية ـ حيّة دومًا). ورأى مجالس ذكرى الإمام الحسين أنها مجالس (غلبة قوى العقل على الجهل، والعدل على الظلم، والأمانة على الخيانة، وحكومة الإسلام على حكومة الطاغوت. لترتفع رايات عاشوراء المدماة أكثر فأكثر معلنة حلول يوم انتقام المظلوم من الظالم).

وأضاف بأن (الثورة الإسلاميّة في إيران هي ومضة من عاشوراء)، وأن النصر الذي تحقق على الشاه ومن ورائه أميركا والغرب إنما كان بسبب عاشوراء: (أحيوا ذكرى شهر محرم، فكلّ ما لدينا من محرم هذا)

---

(1) Emmanuel Sivan, Sunni Radicalism.., pp. 16-17, 19-20.

ينبغي التأكيد هنا أنه وبالتوازي مع استخدام الطقوس، استخدمت الثورة في ايران النكتة والمنشور والبوستر (الصورة) والخطوط وغيرها في المسيرات الجماهيرية. احدى الصور كانت لزينب ـ أخت الحسين ـ رسمت بلباس أبيض وهي تضرب بقبضتها قصر وعرش يزيد الذي أخذ ينهار. وهناك بوسترات أخرى تمجد الشهيد والشهادة مع آيات قرآنية، وهناك رسومات أخرى ذات دلالة تحمل لون الدم، كاليد الملطخة بالدماء على جدار؛ أو في بوستر؛ أو كصورة رجل رسم بالدم على عرش ينهار. انظر:

Michael Fischer, **Revolutionary Posters and Cultural Signs**, *Middle East Report*, No. 159. Popular Culture. (July - Aug., 1989), pp. 31-32.

ذلك (أن الدماء التي سفكت في واقعة كربلاء حطمت قصر الظالمين، وكربلاؤنا قوّضت قصر السلطة الشيطانية)، وأن (وحدة الكلمة ـ التي كانت سببًا لانتصارنا ـ إنّما هي نتيجة لمجالس العزاء والحزن هذه، وهي بعد مجالس التبليغ بالإسلام وترويجه).

واعتبر الامام الخميني شهر محرم ـ استلهامًا من تجربة الإمام الحسين ـ شهرًا يحفّز على الجود بالنفس والاستشهاد في سبيل الله، وبذلك فهو (شهر النصر الذي تحقق بالفداء وبذل الدماء) وهو (شهر النهضة الكبرى لسيد الشهداء.. الذي علّم البشرية درس البناء والصمود، وأن طريق فناء الظالم وهزيمته إنما يكون بتقديم الضحايا والتضحية بالنفس). محرم هو (شهر الملاحم والشجاعة والفداء، شهر انتصار الدم على السيف، شهر تمكّن فيه الحق من دحض الباطل، ودمغ جبهة الظالمين والحكومات الشيطانية بختم البطلان، شهر علم الأجيال ـ على مرّ التاريخ ـ طريق الانتصار على الرماح، شهر سجّلت فيه هزيمة القوى الكبرى أمام كلمة الحق، شهر علّمنا فيه إمام المسلمين طريق مواجهة الظالمين على مدى التاريخ)[1].

إسقاطات كربلاء في لبنان

كان لبنان مختبرًا آخر للتشيّع وطقوسه؛ مثلما كان مختبرًا كبيرًا لأفكار التجديد فيما يتعلق بمحتوى الثورة الحسينية والطقوس العاشورائية. تسييس الطقوس في لبنان أمرٌ وجد في مختلف الحقب: العثمانية[2]، والاستعمارية الفرنسية، وكذلك في عهد الدولة القطرية والاحتلال الإسرائيلي لمساحات شاسعة من البلاد.

---

(1) **الكلمات القصار: مواعظ وحكم من كلام الإمام الخميني**، دار الوسيلة، بيروت 1995، ص 70 ـ 73.

(2) تحدث رالف رزق الله عن التمثيليات الدينية، وكيف أنها كانت حاضرة في السياسة حيث أُسقطت على الواقع من خلال عرض مشهدية ثنائية الشمر والحسين، فالشيعة يمثلون الحسين، والحاكم العثماني يمثل الشمر. وأضاف: (كان للدراما قيمة اعتراضية طالما أنها كانت تدعو ولو بطريقة ضمنية إلى ممانعة المحتل ومقاومته: كان الحسين يمثل الطائفة الشيعية، وكان شمر رمز العثمانيين). انظر: رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 100.

التحدّي الأكبر الذي واجه اللبنانيين بشتى معتقداتهم وأيديولوجياتهم، هو العدو الإسرائيلي الذي كان فضاؤه ومجال عمله في معظمه في مناطق شيعية في جنوب لبنان، حيث قصف المدن والقرى لا يتوقف، وحيث الاغتيالات والقتل، وحيث قوات الاحتلال لا تغادر المكان إلا لتعود اليه، ما أدّى إلى تهجير سكان مئات القرى والبلدات باتجاه الشمال.

إذا كان تحدّي الاحتلال الإسرائيلي هو لعموم شعب لبنان، وللعرب والمسلمين، فإنه مثّل تحديًا خاصًا للشيعة المحاذين للكيان الصهيوني، والذين يقاسون من جوره أكثر من غيرهم. فماذا بإمكان الشيعة اللبنانيين أن يفعلوا تجاه هذا الكيان الذي عجزت عنه الأنظمة العربية جميعًا؟

انضوى شباب الشيعة في كل التنظيمات السياسية المعادية لإسرائيل، بما فيها فصائل منظمة التحرير الفلسطينية التي اتخذت من جنوب لبنان مواقع عسكرية مطلّة على فلسطين المحتلّة. كان أولئك الشباب الخزّان البشري المستعدّ للمواجهة والتضحية بالدمّ. لكن، وحتى منتصف السبعينيات الميلادية من القرن العشرين، لم يكن هناك أُفق هزيمة لاسرائيل، ولا كفّ عدوانها الذي أدّى إلى تفريغ القرى والبلدات الجنوبية من سكانها بفعل قصف الطائرات والمدفعية الإسرائيلية.

هنا جاء دور السيد موسى الصدر؛ فقد أدرك بأن دور الشيعة في مواجهة المحتلّ لم يبلغ المدى المطلوب، وأن سبب ذلك هو الجهل بمفاتيح المجتمع الشيعي، التي لا توجد إلا في ثقافته الدينية الخاصة، والتي من خلالها وحدها فقط، ان يفعّل المجتمع الشيعي بحيث يكون قادرًا على مواجهة إسرائيل، بدون مساعدة من الدولة اللبنانية الهشّة، وبدون مساعدة لن تأتي من حكومات عربية غير آبهة لمواجهة اسرائيل وإيقافها عند حدّها.

السيد موسى الصدر، استدعى مفاهيم التشيّع لتثويرها، وأخذ ينسج على منوال الدكتور علي شريعتي، بل إن السيد الصدر - من وجهة نظري - كان يعتمد بشكل شبه كلّي على كتابات شريعتي التي ترجم محتواها تارة،

وأحيانًا ترجم مقالات وكتبًا، ككتاب الشهادة[1]. ليس السيد موسى الصدر

---

(1) انظر مثلا خطاب الإمام الصدر في 22/ 1/ 1975 في مسجد صور، فكل خطابه مستوحى من كتابات شريعتي، وبالذات كتاب: الحسين وارث آدم. وقد اشار الإمام الصدر مرة في الخطاب إلى شريعتي دون ذكر اسمه واكتفى بالقول إنه (أحد رفاقنا الأفاضل). ينقل الصدر عن شريعتي، قوله إن للحسين ثلاثة أعداء:

(العدو الأول: أولئك الذين قتلوا جسد الحسين... هؤلاء ظالمون، ولكن تأثير ظلمهم قليل، لأنهم قتلوا الجسد.. لو لم يمت الحسين في سنة 61، لمات في سنة 69 أو غيرها. ما هي الخطورة الكبرى، ما هي المكاسب التي حققوها من وراء قتل الحسين؟ بالعكس: حولوا الموقت والعابر إلى الخالد والدائم.

العدو الثاني: أولئك الذين حاولوا إزالة آثار الحسين، فهدموا قبره، وحرقوا الأرض التي دُفن فيها، وسلطوا الماء على المقام، كما فعل بنو العباس. أولئك الذين منعوا مآتم الحسين كما كان يحدث في أيام السلطنة العثمانية، عشتموها وعاشها آباؤكم تلك الظروف المظلمة، عندما كانوا يقيمون المآتم في البيوت ويجعلون مراقبين في مداخل الأحياء لكي يبلغوا عن وصول زبانية بني العثمان حتى يفرقوا جمعهم. أولئك الذين منعوا زوار الحسين من الزيارة في الداخل والخارج... هذا الصنف أخطر ولكنه أيضًا عاجز... نحن نشاهد اليوم ذكريات الحسين في توسعة زمنية ومكانية مستمرة. في هذا اليوم أكثر من مئة مليون إنسان على الأقل يحضرون مآتم الحسين.

أما الصنف الثالث من الأعداء: فهم الذين أرادوا تشويه أهداف الحسين، تجميد واقعة كربلاء في ذكراه، حصر ذكرى الحسين في البكاء والحزن والنحيب. نحن نبكي الحسين، نبكيه كثيرًا، ولكن لا نقف عند البكاء أبدًا؛ البكاء لكي يجدد أحزاننا وأحقادنا ورغبتنا في الانتقام، وغضبتنا على الباطل، هذا هو المطلوب من البكاء. لماذا نتلو المصرع الفجيع فقرة بعد فقرة؟ لكي نستعرض الواقع فنغضب وندرك أبعاد خطر الظالمين وقسوتهم، وندرك أبعاد التضحيات وقوتها. أما إذا اكتفينا بالبكاء واعتبرنا الحسين شهيد العبرات، وأن واجبنا قد أُديَ بأننا اجتمعنا وتحدثنا وبكينا ثم ذهبنا مسرورين إلى بيوتنا، مغفوري الذنوب، مرتاحين، أدينا واجبنا، واسينا فاطمة في ذكرى ابنها العزيز.. كلا! فاطمة والحسين يرفضان، بالعكس إذا اعتبرنا أن الذكريات الحسينية مجرد التحدث والبكاء، فاسمحوا لي أن أقول إن هذا مضر لأن هذا ينفّس ويفش الخلق كما نسميه في المصطلح. أولئك الذين حاولوا أن يجعلوا قتل الحسين مجرد ذكرى، مجرد بكاء، مجرد حزن، دون تطبيقات عملية وانعكاسات حية على سلوكنا وعلى اختيارنا وعلى حياتنا، أولئك شوّهوا أو حاولوا تشويه أهداف الحسين عليه السلام، هؤلاء هم =

وحده من فعل ذلك؛ بل إن السيد محمد حسين فضل الله، وكما توضح ذلك معظم كتاباته بشأن الثورة الحسينية، أنه كان يعتمد على أفكار شريعتي في مقارباته المختلفة.

السيد الصدر، أراد تصحيح المفاهيم في الثورة الحسينية واستثمار المناسبات الدينية الشيعية المتعددة، خصوصًا مناسبات المحرم، ومواليد الأئمة ووفياتهم، من أجل تحشيد المجتمع الشيعي في مواجهة اسرائيل وحمل السلاح ضدّها. لذا، وكما يرى الدكتور خليل أحمد خليل.. أنه من رحم عاشوراء ولدت مقاومة هادفة لتحقيق أمرين: تحرير الأرض؛ والمشاركة في السلطة. بمعنى أن ظهور عاشوراء اللبنانية كان اعتراضيًا على السلطات، وأن (استذكار الحسين في يوم دمه هو ترميز لإمكان التغيير بالقوة، بالدم إذا لزم الأمر، وها هو قد لزم الأمر في مواجهة الإسرائيلي). وتساءل: من يقاوم اسرائيل منذ 1975 حتى اليوم؟ هل الشيعة مجانين مكبوتون رجعيون سلفيون اصوليون مستقيلون من التاريخ، لا عقلانيون، لأنهم يقاومون الاحتلال، ويضحون بلا حساب؟[1].

الباحث الغربي سيفان أعطى دورًا كبيرًا ورياديًا للسيد موسى الصدر في تحويل مسار عاشوراء منذ منتصف السبعينيات، من السلبية إلى الإيجابية، وكان هدفه تغيير مسار الشيعة السياسي إلى الحيوية والنشاط، وأن لا يقبلوا وضعهم المزري. وحاول الصدر تعميم ذلك على الاحتفالات الدينية كالاحتفال بمولد الحسين حيث كان يلقي خطبه في المولد الحسيني لاعادة تفسير النهضة الحسينية، ويوضح معانيها السياسية، وكيفية مواجهة

= أخطر الأعداء لأنهم يقلعون جذور الذكرى، لأنهم يُعدمون آثار التضحيات، لأنهم يخفون عن الضمائر حقيقة ما طلبه الحسين ووقف لأجله الحسين).

السيد موسى الصدر، **عدم الدفاع خيانة**، موقع السيد موسى الصدر، على الرابط:

http://www.imamsadr.net/Publication/publication_article.php?PublicationID = 52&ArticleID = 939&r = 0

في 2010/8/17

(1) رالف رزق الله، مصدر سابق، المقدمة، ص 13، 15.

الطغاة؛ مؤكدًا ـ أي الصدر ـ على أن عاشوراء ليست فقط فلوكلورًا أو حدثًا تاريخيًا، بل مصدرًا للدروس والعبر، من أجل الدفاع عن الحرية[1].

اعتمدت حركة الإمام موسى الصدر على التراث الشيعي الديني كثيرًا في طقوسياته ورمزياته، وقيمه وأبطاله، في محاولة اعادة تفسير الرمزية الشيعية والطقوس واعطائها معاني جديدة واسقاطها على نضالها يومئذ. لقد استخدمت الرموزية الدينية في العمل السياسي واستطاع الصدر حشد عدد من الجماهير غير مسبوق ـ يومئذ ـ في تاريخ لبنان (70 ـ 100 ألف شخص). الرمزية الدينية تلك وفرت ترجمة مباشرة للنضال الاجتماعي، لتصبح مرجعية دينية في ذلك النضال. واستخدمت تلك الرموزية في احياء الذاكرة الجماعية للشيعة اللبنانيين، بحيث تم إحياء تاريخ الثورات الشيعي المتكرر ضد الامويين والعباسيين والمماليك والعثمانيين والفرنسيين عبر ترميز الامام الحسين، بطل المجتمع الشيعي، الذي كانت قصته التراجيدية تحيا كل عام خلال احتفالات عاشوراء؛ وكان السيد الصدر يستلهم منها دروسًا للواقع النضالي[2].

قارب السيد موسى الصدر دوافع نهضته بثورة الحسين عليه السلام وذلك في خطاب له في عاشوراء عام 1974، وكان الشعار الذي كرره في المسيرات: دمنا وأرواحنا فداء لك أيها الامام. وفي معظم محاضراته، كان السيد الصدر يعرف نفسه ويربط بين عمله وحركته وبين الامام النموذج ـ الحسين، وكان يطوف في القرى والدساكر، خاطبًا في المناسبات الدينية؛ وفي فبراير 1975 صلى في مسجد كفر شوبا ـ القرية الحدودية التي كان نصفها مهدمًا بالقصف المدفعي الاسرائيلي والتي هجرها سكانها، ومن هناك طالب السكان بالعودة إلى ديارهم والدفاع عن أنفسهم. في صور عام 1974 خاطب السيد الصدر الجماهير: (من واجبنا نحن في المقاومة اللبنانية قبل أن نهجّر من أرضنا... وحتى إذا ما فشلت الحكومة في القيام بواجبها، فإنه من واجب الناس الدفاع عن أنفسهم. أي شخص لا يعرف

---

(1) Emmanuel Sivan, **Sunni Radicalism**, p. 18-19.

(2) Salim Nasr & Diane James, Roots of the Shi'i Movement, MERIP Reports, No. 133. (June, 1985), pp. 13-14

استخدام السلاح فإنه ضلّ عن تعليمات الإمامين علي والحسين). وفي عاشوراء 1975، قال متحديًا الاسرائيليين ومخاطبًا الجماهير: (لن يستطيعوا أبدًا أن يركعوا الجنوب. لن يستطيعوا إهانة شعب الحسين، الذي كان سيقف معه فخورًا قبل ألف عام... لا أحد يستطيع قتل الشعب. إذا وقفنا أمامهم [أي الصهاينة] وحتى ولو عدّ ذلك انتحارًا، فسيكون هناك آخرون يأتون بعدنا، وسيقفون أمامهم)[1].

بحسب الباحث اللبناني نجيب نورالدين، فإن الإمام الصدر: (استحدث للمأساة القديمة قراءة جديدة، فهو لم يجرد كربلاء من حزنها ومأساويتها، وإنما جعل منها حادثة الخيارات الصعبة، المفتوحة على الشجاعة السياسية الرائدة، ومنطلقًا للبطولات المثالية) وأنه (حاول تحويل الذكرى السنوية لندب الإمام الحسين التي كانت مناسبة لتذكير الشيعة بعزلتهم وهزيمتهم إلى احتفال للتحدي ورفض الاذعان للظلم). أي إنه (حاول تأسيس خطاب يعيد من خلاله تثوير الطائفة المستسلمة، المهمشة، انطلاقًا من وهج عاشوراء. تحويل الشعار الكربلائي العاشورائي، من نص مفرط في الحزن، إلى نص متحرك وثوري يمكن توظيفه على المستوى السياسي، وفي سياق تعبوي آخر، يهدف إلى تشكيل قاعدة انطلاق لرؤية المظالم التي تحيط بالشيعة وتتكرر في الراهن، حيث يمكن مماثلة ومماهاة حال الشيعة اليوم، بحالهم أيام الثورة الحسينية)[2].

قام السيد موسى الصدر بإسقاط واقعة كربلاء على لبنان وفلسطين المحتلة. في أحد مساجد صور في 22/ 1/ 1975 قال مخاطبًا جمهوره:

(إسرائيل مصنفة في جبهة يزيد، في جبهة الباطل، في جبهة

---

(1) Salim Nasr & Diane James, Roots of the Shi'i Movement, MERIP Reports, No. 133. (June, 1985), pp. 14 -15

(2) نجيب نور الدين، **التوظيف السياسي لعاشوراء في الخطاب الشيعي**، 18/ 12/ 2009، على الرابط:

http://nasiriyah.org/nar/ifm.php?recordID=1844

في 12/ 12/ 2010

الظالمين، ونحن مصنّفون في جبهة المستضعفين، في جبهة الحسين، في جبهة المظلومين... حسنًا، إسرائيل قوية، ويزيد كان قويًا؛ إسرائيل مجرمة ويزيد كان مجرمًا، إسرائيل تقتل وتقصف ثم تحرق ثم تذبح، مثلما فعلت في هذه المعارك وشاهدناها بعيوننا على الشاشات وفي الصور، إنهم قتلوا ثم أحرقوا ثم رموا [الجثث]، تمامًا نتذكر أن مسلم بن عقيل قُتِلَ في دار الإمارة، فذبح ثم أُلقي به من الشاهق ووقع على الأرض. كل الأبعاد المتوفرة في هذه المعركة كانت متوفرة هناك [في كربلاء]. هذه المعركة، معركتنا مع إسرائيل، استمرار لمعركة الحسين تمامًا... هذه المعركة هي بعينها معركة الحسين في عصرنا... وكما نقول للحسين: السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله، نقول اليوم لمعركة الفلسطينيين مع إسرائيل: السلام عليكم يا ورثة الحسين بن علي بن أبي طالب، السلام عليكم يا ورثة الحسين بن علي الشهيد...).

ومضى الإمام الصدر في حديثه:

(هذه المعركة المستمرة والقائمة انتقلت للاعتداء علينا... بدأت بتشريد أهالي كفرشوبا، بدأت باحتلال مناطق، وحفر طرق ووضع المخافر. طول الليل أمس [كان هناك] البروجكترات والقنابل المضيئة والأصوات المرتفعة... أيها الحسينيون لا تتذمروا، هذه طبيعة الصراع مع الباطل، من خصمكم، ليس إسرائيل فقط... استعدوا، تجهزوا رحمكم الله، فقد نودي فيكم للرحيل).

وختم محفّزًا على حمل السلاح والشهادة كالحسين يوم عاشوراء، ولكن في مواجهة الصهاينة:

(فكّروا أن الجنوب مات، انتهت أرض الجنوب، انتهى، الآن خلينا نبدأ بالتشريد والاحتلال، خلينا ننتقل. وبدأوا في كفرشوبا، في مجدل زون، في الطيبة؛ وما كان أعظم خيبة أملهم عندما وجدوا أن الشباب يدافعون عن أنفسهم فيقتلون ويُستشهدون. فليعلموا أن معنى عاشوراء، عاشوراء التي حفظها لنا أجدادنا ليومنا هذا... ألف سنة حفظوها لمثل هذا اليوم، ما معنى عاشوراء؟ معناه أنه نحن يجب أن نقف في وجه إسرائيل، ونقتل المهاجم، ونداقع عن أنفسنا ولو قُتِلنا نحن وأولادنا وسُبيت نساؤنا

وهُدّمت بيوتنا وقطّعوا فينا... وماذا يريدون أن يفعلوا فليفعلوه!... لن تتمكنوا من تركيع الجنوب. لن تتمكنوا من إذلال هذا الشعب الحسيني الذي تمنى أن يكون مع الحسين قبل ألف سنة؛ واليوم المعركة المفتوحة التي هي المرتبطة بالماضي ومرتبطة بالمستقبل، هذه المعركة أمامنا ونحن لها بإذن الله. ندافع بأسلحتنا، لا يوجد أسلحة لندافع؟ ندافع بأسناننا، بأظافرنا، بكل شيء. هل يقدرون أن يذبحوا شعبًا، هل يقدرون أن يميتوا أمة؟ كلا)[1].

ما يمكن الخلوص اليه اليوم هو أن تراثًا حسينيًا جديدًا يختلف عن السابق قد ساد الثقافة الشيعية، أعاد تفسير مفاهيم التشيّع، كما أعاد قراءة سيرة عاشوراء، وجعل من البطولة والشهادة في مواجهة الطغيان محورها، متخلّيًا بذلك عن الرؤية التقليدية، دون أن يهمل في الوقت نفسه أهمية الطقوس العاشورائية وغيرها، ولكن لتخدم أهدافًا جديدة، ضمن الواقع الحالي، الذي تمّ تنسيجه مع الماضي بإتقان، دون الانحصار فيه. بمعنى آخر، فإن التقليدية ذوت ـ وإن لم تنته ـ في التراث الشيعي سواء من جهة المفاهيم أو من جهة التوظيف للطقوس الدينية/ المذهبية، وصارت متعلّقة بتطوير الحاضر، لا الغيبوبة في الماضي.

فلم تعد كربلاء حربًا بين طرفين يحملان (هوية الإسلام). بل هي معركة بين قوى الخير والشرّ منذ فجر التاريخ حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وتتحقق العدالة في النهاية بظهور الإمام المهدي الغائب. أصبح الجمهور الأعظم من الشيعة يتحركون ـ وكما أراد الإمام الخميني وشريعتي ـ كـ (ورثة) للحسين، وحاملين لـ (ثأره) وثأر الإنسانية ضد طغاة التاريخ والحاضر، وصار من يقاتل جيش إسرائيل (جيش يزيد المعاصر) هم أبناء علي والحسن والحسين، كما يقول السيد حسن نصر الله في حرب تموز

---

(1) السيد موسى الصدر، **عدم الدفاع خيانة**، موقع السيد موسى الصدر، على الرابط:

http://www. imamsadr. net/Publication / publication _ article. php? PublicationID = 52&ArticleID = 939&r = 0

في 17/ 8/ 2010

2006[1]، شأنهم في ذلك شأن نظرائهم ممن يواجهون أنظمة الطغيان، في دول أخرى باحثين عن (نموذج علوي) يطالب بتحقيق العدالة الاجتماعية، ويناضل ضد الاستبداد والتمييز والظلم. هذا هو النموذج الحسيني الجديد. الاحتجاج الاجتماعي والمقاومة السياسية والثورة يمكن استعارتها من التقاليد الشيعية والتعاطي معها حسب الظروف المناسبة، وبين الخيارات: خيار الاستشهاد والتضحية[2].

إذا كان الحديث عن نماذج مختلفة هي في واقع الأمر (خيارات للشيعة) كـ (النموذج العلوي) الساعي لتحقيق العدالة الاجتماعية، كما هو

(1) والشيخ محمد جواد مغنية، أعطى المعنى السياسي لعاشوراء وللحسين وليزيد على هذا النحو: (ليس يوم عاشوراء عاطفة مذهبية نحو الرسول وأهل بيته، عاطفة ولّدها الضغط على الشيعة، كما زعم الزاعمون، ولكنه تكريم للبطولة والتضحية، وإحياء للجهاد المقدس، واعتزاز بالإباء والكرامة، وإيمان بسلطان العدالة والحرية، وثورة على معاهدة سنة 36 المصرية، وعلى الشركة الانكلوايرانية، وعلى الاستعمار في تونس، وعلى الفساد في جميع البلاد، على كل ظالم مستعمر ومستثمر، أمويًا كان أم غير أموي. ليس يوم عاشوراء للشيعة فحسب، ولا للسنّة، وإنما هو للناس أجمعين، لأنه جهاد وتضحية، وحق وصراحة، ونور وحكمة، وليس لهذه الفضائل دين خاص، ولا مذهب خاص، ولا وطن خاص، ولا لغة خاصة). و(كلمة الحسين كانت في البداية اسمًا لذات الحسين بن علي عليه السلام ثم تطورت مع الزمن، وأصبحت عند شيعته وشيعة أبيه رمزًا للبطولة والجهاد من أجل تحرر الإنسانية من الظلم والاضطهاد، وعنوانًا للفداء والتضحية بالرجال والنساء والأطفال لإحياء دين محمد بن عبد الله). أما (كلمة يزيد فقد كانت من قبل اسما لابن معاوية، أما هي الآن عند الشيعة فإنها رمز للفساد والاستبداد، والتهتك والخلاعة، وعنوان للزندقة والإلحاد، فحيث يكون الشرّ والفساد فثمّ اسم يزيد، وحيثما يكون الخير والحق والعدل فثم اسم الحسين). وأخيرًا، فـ (كربلاء اليوم عند الشيعة هي فلسطين المحتلة، وسيناء، والضفة الغربية من الأردن، والمرتفعات السورية. أما أطفال الحسين وسبايا الحسين، فهم النساء والأطفال المشردون المطرودون من ديارهم... وشهداء كربلاء هم الذين قتلوا دفاعًا عن الحق والوطن في 5 حزيران.. وهذا ما عناه الشاعر الشيعي بقوله: كان كل مكان كربلاء لدى/ عيني وكل زمان يوم عاشورا). محمد جواد مغنية، **الشيعة في الميزان**، ص 396، 397، 454، 455.

(2) Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to..*, p.157, 161.

وضع إيران الحالي، فإن النموذج الكربلائي يعمل بالتوازي معه في مواجهة المحتلّ، أو مواجهة المعتدي في حرب أميركية اسرائيلية، حيث يبقى النموذج الحسيني الكربلائي شاهرًا سيفه إذا ما حان حينه. هذا واضح من التجربة اللبنانية الحالية، حيث يعمل النموذجان في خطّين متوازيين: تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال المشاركة في جهاز الدولة وإدارتها؛ وسلاح المقاومة مقابل اسرائيل جاهز للعمل أيضًا.

(6)
الطقوس و(التشييع)

تمثل المظاهر الطقوسية في كل الأديان والمعتقدات، وفي كثير من الأحيان، وسائل لجذب معتقدين جدد. وتنبع أهمية الطقوس من كونها تمثل أداة لافتة للآخر، بحيث يمكن لها أن تدفعه إلى البحث عمّا وراء المظهر الطقوسي من معتقدات ومفاهيم ومعانٍ ورؤى للحياة. أي إن الطقوس قد تغري الأفراد للتفتيش والبحث حتى يصلوا إلى صلب المعتقد نفسه. من هذه الزاوية مثلًا يمكن فهم لماذا انتشرت الصوفية في العالم، واستقطبت الباحثين والدارسين، فتحوّلت مظهريتها الطقوسية إلى واحدة من أهم الوسائل لجذب غير المسلمين إلى دائرة الإسلام. بل إن طقوس الإسلام نفسه كما في الصلاة والحج، ساهمت في دفعه إلى صدارة الأديان الأكثر توسّعًا وانتشارًا في العالم.

في الدائرة الأضيق، نجحت الطقوس الشيعية في جذب فئات اجتماعية قبلية، فدخلت في التشيّع وصارت تقوم بعباداتها وتتبع أحكام الدين بنسب متفاوتة، خصوصًا في العراق في القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين. وكذلك في السعودية في القرون التي سبقت ظهور الوهابية في نجد أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، حيث أن أكثرية المواطنين الشيعة في المنطقة الشرقية ينتمون إلى قبائل (بنو خالد، العجمان، سبيع، شمّر، بنو هاجر، قحطان، وغيرها) كانت قد هاجرت كاملة أو بعض فروعها وأفخاذها إلى تلك المنطقة واستقرّت فيها واعتنق الكثير منها التشيّع.

ومما لا شكّ فيه أن الطقوس الشيعية لعبت دورًا مهمًّا في تذويب معايير وقيم القبيلة، وبالتالي إيجاد سوية ثقافية للمنتمين الجدد، وإن كانت

الكتلة الشيعية القبلية في العراق بدت وحتى اليوم وكأنها استطاعت إيجاد التواصل على نحو ما بين الثقافة القبلية والثقافة الشيعية التي تمّ اعتناقها. ربما يعود الأمر إلى حقيقة أن ثقافة القبيلة انبثّت في التشيّع نفسه وفي طقوسياته، كما أن المعتنقين الجدد كانوا يمثلون أكثرية الشيعة من الناحية العددية فصعب تذويب هوياتهم القبلية بشكل كامل كما في أماكن اخرى.

إن علاقة الطقوس بنشر الأديان والمذاهب ليست مسألة جديدة، ولا هي محصورة في دين من الأديان، أو مذهب من المذاهب. وطقوس التشيّع بالذات سبق وأن أدّت أدوارًا في نشره في مختلف الحقب التاريخية، وحوّلت أفرادًا أو مجتمعات إلى التشيّع، ونشرته في أصقاع بعيدة وصلت إلى الصين وإندونيسيا والأندلس وأعماق أفريقيا. كما سبق للصفويين أن استخدموا ـ بشكل مباشر ـ الطقوس المذهبية في نشر التشيّع في إيران نفسها، كما ذكرنا.

من هنا أضافت ممارسة الطقوس بعدًا سياسيًا جديدًا. فالتحوّل المذهبي، وإن كان عملًا دينيًا اعتقاديًا في ظاهره، إلا أنه يسبب في المجتمعات المحافظة، أو المنقسمة طائفيًا مادّة للصراع السياسي، كما هو لافت في الباكستان وأماكن أخرى من العالم. لا يؤخذ الأمر لدى الأطراف المتنافسة مذهبيًا بشكل مبسط، أي إن فردًا أو أفرادًا قليلين تحولوا من مذهب إسلامي إلى آخر، بل ينظر إلى الأمر كاختراق عظيم قادر على تحويل موازين السياسة أيضًا، وهو ليس كذلك، أقله في هذا العصر.

في الأصل: لا تُعتبر ممارسة الطقوس ـ في أي دين أو مذهب ـ وسيلة متعمّدة تتقصّد النشر والتعميم والتبشير؛ ولا يدور في خلد عامّة ممارسي الطقوس الشيعية ممن يشاركون في احتفالات عاشوراء، وهم أكثرية الشيعة، أنهم بعملهم هذا إنّما يريدون نشر التشيّع. هذا بالطبع لا يعني أن أحدًا لم يلتفت إلى دور الطقس في التجاذبات المذهبية، ودوره في نشر رؤية أو معتقد ما. فعلماء المذاهب والأديان، كما السياسيون، لا بدّ وأنهم لحظوا هذه الخاصيّة والمزية للطقوس، وكيف أنها تلعب دورًا في الصراع الطائفي/ الديني، الذي هو في جزء غير قليل منه صراع سياسي،

وصراع حول المشروعية والرؤية وتمثيل النسخة الصحيحة للإسلام، التي يزعم كل طرف أنه يمثلها، وأن نسخته منها جديرة بالانتشار.

لهذا تتخذ العلاقة بين الطقوس والتشييع (أي تحويل الأفراد من انتماءاتهم السنيّة، أو من دينهم الهندوسي أو المسيحي أو غيره إلى التشيّع) طابعًا سياسيًا، بل تأخذ مسألة التشييع العفوي، الطقوسَ إلى عمق الصراع السياسي، بحيث نظر البعض إلى الممارسة الطقسية نفسها على أنها عمل سياسي عدائي، يستدعي مواجهتها وإيقافها. لقد رأينا في السنوات الأخيرة مثلًا كيف أن أنظمة عربية ـ كما في الأردن ومصر والسعودية ـ تستثار لمجرد أن اجتمع مجموعة من الشيعة في مناسبة عاشوراء في أحد المنازل أو الشقق، وعدّ ذلك اجتماع خلايا شيعية، تحوك مؤامرات وتسعى لتهديد الأمن، وتحويل السنّة عن دينهم إلى الهرطقة الشيعية!. وتقوم القيامة ولا تقعد حين يتحوّل بعض الأفراد إلى التشيّع في هذا البلد أو ذاك[1]، مع أن هناك تحولات في الجانب الآخر أيضًا. وفي السياق نفسه تأتي تصريحات

---

(1) انظر مثلًا هذه الأمثلة المشينة في مزاعمها:

النيابة تبدأ التحقيقات مع مجموعة (شيعية) تحرف القرآن، **المصري اليوم**، 11/ 10/ 2010، على الرابط:

http://www.almasryalyoum.com/node/194189

في 12/ 2/ 2012

التحقيق مع طلاب عراقيين وخليجيين رفعوا الأذان الشيعي بمصر،

http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=341444

في 12/ 2/ 2012

التشيع السري يزداد انتشارًا في الجزائر على يد عراقيين وشوام، **العربية نت**، 6/ 11/ 2005

http://www.alarabiya.net/save_pdf.php?cont_id=18367

في 12/ 2/ 2012

السلطات المغربية تتابع 6 مغاربة يسعون لنشر التشيع، **العربية نت**، 20/ 2/ 2007.

المغرب يضم خلايا شيعية نائمة وطنجة تسجل ارتفاعًا مهولًا في نسبة التشيع، 6/ 3/ 2008

http://hespress.com/societe/5150.html

الشيخ القرضاوي المحذرة من انتشار التشيع[1]، وتصريحات الرئيس المصري الأسبق حسني مبارك[2] كما تصريحات الملك الأردني[3]، والملك السعودي الذي تحدث عن رقابة ومتابعة لمسألة انتشار التشيّع[4]!

---

(1) انظر بعض تصريحاته على:

http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=180134

http://www.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=147043

في 12/ 11/ 2010

(2) قال الرئيس المصري **لقناة العربية في** 8/ 4/ 2006 بأن ولاء الشيعة العرب هو لإيران وليس لدولهم، ما أثار سخطًا واسعًا. انظر بعض التصريحات وردود الأفعال على:

http://www.alarabiya.net/save_pdf.php?cont_id=22686

في 11/ 3/ 2011

وقد خشيت حكومة الكويت من آثار التصريح على نسيجها الاجتماعي، حيث يشكل الشيعة نحو 30% من السكان، فصرح رئيس الوزراء يومها ناصر الصباح للوكالة الفرنسية (11/ 4/ 2006) بأن تصريح مبارك (لا يعني الكويت من قريب أو بعيد)، مؤكدًا على التلاحم الوطني بين الشيعة والسنّة في الحفاظ على تلاحم نسيجهم الاجتماعي ووحدتهم الوطنية، كما تمظهر ذلك في وجه ما أسماه (العدوان الصدامي الغاشم على دولة الكويت).

(3) في مقابلة له مع صحيفة واشنطن بوست حذر ملك الأردن من أن ايران تسعى لتشكيل هلال شيعي ستكون له اثار سلبية على المصالح الأميركية وحلفائها في المنطقة. كما حذر من مخاطر الهلال الشيعي على الاوضاع في دول الخليج، التي تعيش فيها اقليات شيعية، مؤكدا ان السعودية لن تكون محصنة من مخاطر هذا الوضع وستواجه مشكلة كبيرة، مما سيفتح المجال امام امكان صراع سني ـ شيعي (انظر: **القدس العربي**، لندن، 9/ 12/ 2004).

(4) في مقابلة له مع الملك السعودي نشرها رئيس تحرير السياسة الكويتية في 27/ 1/ 2007، وجه رئيس التحرير سؤالًا مقصودًا وتقريريًا: هناك حملة لنشر المذهب الشيعي في دول سنية، والعملية أصبحت مكشوفة ومعروفة.. فما موقف المملكة من هذه الظاهرة؟ أجاب الملك: (نحن نتابع هذا الأمر، وعلى علم بأبعاد عملية التشييع وإلى أين وصلت.. لكننا نرى أن هذه العملية لن تحقق غرضها لأن أكثرية المسلمين الطاغية التي تعتنق مذهب أهل السنة والجماعة لا يمكن أن تتحول عن عقيدتها ومذهبها، وفي آخر الأمر فإن الكلمة هي كلمة =

أكلّ هذه الضجّة ستثار غيرة على الدين، أم أن الأبعاد السياسية حاضرة عند صاحب القرار؟!

بيد أن المدهش حين النظر إلى الطقوس الشيعية، أنها ذات وجهين متناقضين: فهناك طرف يرى أن بعضها ـ كالتطبير ـ سبّة عار على التشيّع والإسلام. بهذا المعنى فإن الطقوس التي يمارسها الشيعة ستؤدّي من وجهة نظرهم إلى تشويه التشيّع وانحساره ومنع تمدده وانتشاره، بل إن ذلك يؤثر في انتشار الإسلام بشكل عام.

وهناك في المقابل طرف يقف على النقيض، ويرى بأن الطقوس الممارسة شيعيًا يمكن أن تعدّ وسيلة من وسائل انتشار التشيّع في الوقت الحاضر، كما كانت في الماضي. فهي صارخة لافتة يمارسها مئات الملايين من كل أصقاع العالم وفي وقت محدد، وتولد الانطباع بأنها حقًّا ـ كما في محرم ـ تظاهرة كونية، تدهش المتابع لها عبر القنوات الفضائية، وتخيف المنافس الطائفي أو الخصم السياسي منها[1].

بمعنى آخر: هناك اختلاف في الرؤية لدور الطقوس في تأدية مهمتها من جهة توسعة أو تضييق رقعة المذهب/ الدين وعدد أتباعه. فمن يعتبرون أنفسهم دعاة للإصلاح الطقوسي بين الشيعة يريدون تشذيبها، لأنها تشوّه المذهب، والتشويه لا يمكن أن يخدم الانتشار في الأساس أو يقدّم الصورة الحسنة عن الشيعة ومذهبهم. عكس هذا ما يراه دعاة المحافظة. وفي الإطار السنّي نفسه تجد القناعتين متعاكستين: الطقوس الشيعية سخيفة ـ من وجهة نظرهم ـ ولا تقدّم صورة حسنة لا عن الإسلام ولا عن الشيعة؛ وفي المقابل هناك من يخشاها ولا يريد لها الظهور لأنّ حضورها قد يؤدّي إلى تشييع آخرين!

= أكثرية المسلمين التي تبدو المذاهب الأخرى غير قادرة على اختراقها أو النيل من سلطتها التاريخية)!.

(1) لوحظ في محرم 1431هـ، أن القنوات الفضائية العربية الإخبارية الرئيسية ـ عدا البي بي سي ـ لم تعبأ بالحشود الشيعية، ولم تسلط الضوء عليها رغم أنها ظاهرة عالمية، وفي ظننا كان عرض تلك المشاهد المليونية في كل أنحاء العالم لم يكن يخدم الأجندة السياسية/ المذهبية للقائمين على تلك الفضائيات.

يبدو ـ بالنسبة إلى الطقوس المذهبية الشيعية وربما نظيرها في المذاهب والأديان الأخرى ـ أنها تلعب دورين متناقضين. بعض تلك الطقوس يجذب باتجاه الدين، وبعضها الآخر ينفّر منه، أو من المذهب نفسه. وبعضها يكون ـ في فترة تاريخية ـ جاذبًا باتجاه التديّن، وفي فترة أخرى يلعب دورًا معاكسًا، الأمر الذي يدفع أحيانًا باتجاه منع بعضها أو تحريمه بعد أن كان مباحًا أو (مسكوتًا عنه) كما هي الحال مع (التطبير) حسب رأي بعض العلماء. وهذه الملاحظة نفسها التي توقف عندها علي الوردي حين قال بأن الطقوس صارت تنفر الناس بدلًا من جذبهم، بعكس ما كانت تفعله في الماضي[1]. لكن ما هو منفّر من وجهة نظر الوردي في الخمسينيات الميلادية في بلد كالعراق، صار جاذبًا في البلد نفسه في وقت آخر، كما هو الوقت الحالي.

ومع أنه من الثابت أن الطقوس لعبت دورًا في (التشييع)، كما سنرى، فإن المتحوّلين إلى التشيّع عبر بوابة الطقوس ـ وفي هذه الحقبة الزمنية ـ هم مجرد أفراد قليلين، بعكس ما جرى سابقًا في التجربة العراقية والإيرانية. ومع هذا، فإن هذا الموضوع نفسه (التشييع التلقائي، أو الأسلمة التلقائية عبر الطقوس، كما يحدث لبعض الهندوس والمسيحيين) هو واحد من مواضيع الصراع الطائفي والسياسي، بالرغم من أن البعض لا يريد الاعتراف بأن للطقوس دورًا جاذبًا باتجاه الإسلام أو التشيّع. وقد لوحظ أن الهندوس في الهند، كما بعض السنّة في الباكستان قد هاجموا بعنف ودموية احتفالات عاشوراء مرارًا ولا يزالون، على هذه الخلفية بالتحديد. أي إن ما يثيرهم ليس فقط حضور الطقس الشيعي الذي يمثل حضورًا لهوية منافسة مذهبية كانت أو دينية فحسب، بل أيضًا، كونه يمثل أداة هجومية تقتحم حريم الآخر، وتغري بعض أتباعه بالتحوّل عن دينهم أو مذهبهم.

ولهذا وجد بعض المتشددين ضرورة منع حريّة العبادة والتعبير الديني لدى الشيعة؛ لأنها تعني بالنسبة إليهم ـ كما (سباه صحابة/ المدافعون عن الصحابة) في الباكستان ـ التهجم على الرؤية السنيّة للإسلام، وبالتالي فإن التعبير الديني للشيعة يعني (حق الدعوة للتشيّع) في بلد أكثريته سنيّة؛ وقد

---

(1) د. علي الوردي، **طبيعة المجتمع**.. ص 237.

ثبت فعلًا وجود بعض التحوّل إلى التشيّع من خلال الطقوس الشيعية في قرى ريفية صغيرة في البنجاب يسكنها هندوس وسنّة. ويعتقد أن واحدة من القضايا التي دفعت مؤسس سباه صحابة للتحرّك كما نقل عنه هو، أن مجموعات وأفرادًا تحولوا إلى التشيّع في البنجاب؛ وكان مغتاظًا لانعدام الفروق بين السنّة والشيعة، ورأى بأن الجهد يجب أن ينصبّ على تحويل الشيعة إلى المذهب السنّي باعتبارهم أقليّة غير مسلمة، ومنعهم من إقامة الاحتفالات بعاشوراء[1].

بيد أن هناك نقطة جديرة بالالتفات، وهي أن مشاركة المختلفين مذهبيًا أو دينيًا في طقوس عاشوراء واحتفالاتها، سواء في الهند أو الباكستان أو العراق أو لبنان أو غيرها، لا يعني بأيّة حال تحوّلًا عقديًا أو حتى ولاءً سياسيًا بالضرورة، بل قد يأخذ صفة التضامن الاجتماعي في مجتمعات مختلطة في الغالب. لوحظ أن اليهود والمسيحيين في بغداد وغيرها كانوا يشاركون في احتفالات عاشوراء، وكانوا يقومون بتوزيع الأطعمة أيضًا. واعتاد عدد من الفلسطينيين المشاركة في طقوس عاشوراء في لبنان، بل إن مسيحيين في النبطية عدا اشتراكهم في الاحتفالات، عمد بعضهم إلى المشاركة في التطبير (الضرّيبة) وشجّوا رؤوسهم، كما لاحظ ذلك رالف رزق الله في عاشوراء 1975[2].

وفي الجملة، لا يمكن حسم الجدل القائم بشأن جاذبيّة الطقوس وتأثيرها الإيجابي أو السلبي، فهذا يعتمد على رؤية الآخر المختلف مذهبًا ودينًا؛ ويعتمد على المكان والزمان؛ ويعتمد على إمكانية طقس ما لفت النظر إلى ذاته، وقدرته على دفع المراقب لدراسة ما ورائياته. قد لا تكون بعض الطقوس الشيعية جاذبة نحو التشيّع؛ أو نقطة الجذب المركزية باتجاهه، وقد لا تكون بالضرورة منفّرة منه. المعترض يفترض النفور، ولكن ليس هذا بالضرورة ما يلفت نظر الفرد الذي يريد التحوّل إلى التشيّع.

---

(1) Muhammad Qasim Zaman, **Sectarianism: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities**, *Modern Asian Studies*, Vol. 32, No. 3. (July 1998), p. 697, 700-701.

(2) رالف رزق الله، مصدر سابق، ص 112.

فقد يرى الأخير في معاني الطقس (بما فيها طقس التطبير) شيئًا إيجابيًا، وقد تجذبه صورة الحشود والملايين المؤدية للطقس، وقد يدفعه الطقس للتفتيش والبحث عن الفلسفة فيما وراء الممارسات، ولربما أراد التأكد من مصداقية ما يسمعه من اتهامات، فيخرج بنتيجة معاكسة.

تستمد الطقوس قيمتها اليوم من قدرتها على (لفت نظر) الآخر اليها بصورة مدهشة؛ ولفت النظر إلى فعل غير مألوف قد يفقد قيمته مع الزمن، من جهة تطبّعة في الذاكرة بفعل التكرار على الفضائيات الطقوسية التي أحالت الطقوس إلى مادّة أساسيّة مهيمنة تبثّها طوال العام. وقد يكون لفت النظر هذا أبعد من مسألة المشاهدة العادية لممارسي طقوس معيّنة، فالحشود التي تعرضها الفضائيات للشيعة في أيام عاشوراء بالبث الحيّ من كل أنحاء العالم، كتظاهرة كونيّة موحّدة، رغم تعدد الأصقاع، واللغات، والأعراق.. تعطي التضامن الشيعي قوّة وتخفف من حالة (اغتراب الأقليّة) في محيطها، وتشدّ على قلب الأفراد المتشيّعين، رغم قلّتهم، فتؤكد لهم حقيقة أنهم أفراد في جماعة كبيرة موجودة في كل أنحاء العالم. وكأن ما يبث على القنوات الفضائية بمثابة وسيلة تواصل معنوي وثقافي في طقس مشترك، يتعدّى الحدود والدول وقبضة الأمن.

دور الطقوس في (تشييع) العراق

من الثابت تاريخيًا أن الطقوس الشيعية، وضمن ظروف سياسية خاصة، لعبت دورًا حاسمًا في تشييع الكتلة الكبرى من العشائر العراقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، وبذا تحوّلت الأقليّة الشيعية إلى أكثرية سكانية لم تتمظهر سياسيًا إلاّ بعد انهيار نظام صدام حسين عام 2003، ما فاجأ الكثير من العرب، الذين كانوا يعتقدون بأن الأكثرية السياسية السنيّة العربية تمثّل بالفعل أكثرية عدديّة، وإذا بعددها يقل ـ اليوم ـ حتى عن عدد السكان الأكراد السنّة[1].

---

(1) إحصاء عام 1947م وجد أن الشيعة أكثر قليلًا من 54% من عدد السكان، والعرب السنة 19,7%، والأكراد السنة بلغت نسبتهم 18,4%. انظر: حنّا بطاطو، **العراق، الكتاب الأول: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية، من =**

توسّع التشيّع في العراق لم يكن مدعومًا بدولة، كما كان حال إيران في العهد الصفوي، بل جاء بسبب عوامل عديدة كان أهمها: الطقوس الشيعية. فالعشائر العراقية والاتحادات العشائرية في الوسط والجنوب كانت من القبائل الرحّل، وكان الكثير منها قد هاجر من الجزيرة العربية قبيل وبعد بروز الوهابية أول أمرها وضغوطها العسكرية، وفتكها الدموي بالقبائل، مثل قبائل بني تميم وشمر والظفير واتحادات عنزة[1].

قد يكون تشيّع القبائل قد جاء كردّ فعل واحتجاج على أمرين:

الأول ـ دينيًا، حيث لم يكن الوهابيون يعترفون أصلًا بإسلام القبائل والبدو، ويكفرونهم ويستحلّون دماءهم[2]، وكان تشددهم عاملًا من عوامل الاقتراب من التشيّع[3]. محمد رشيد رضا ـ ذو الميول السلفية ـ كان أواخر

= **العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزاز، ط1 بيروت 1990، ص 60.

(1) بدأت هجرة شمر من الجزيرة العربية منذ عام 1640م، وزاحمت قبائل أخرى وأبعدتها عن ديرتها شمال العراق، ما دفع بعضها إلى الجنوب والشرق، وهذه الهجرة أدت إلى هجرة أخرى فغيرت ديمغرافيا القبائل. انظر: د. علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، لندن 1991، الجزء الأول، ص 94.

(2) يرى زعيم المذهب الشيخ محمد بن عبدالوهاب بأن البدو كفار، وقد نثر رأيه في كثير من رسائله: انظر: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، **الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة**، ط 6، 1417هـ، الجزء 10، ص 113 ـ 114؛ والجزء الثامن، ص 117 ـ 119؛ بل رأى أنهم أكفر من اليهود والنصارى، وأنه ليس عندهم من الدين شعرة، وإن نطقوا بالشهادتين. انظر الجزء التاسع، ص 238. وكفّر ابن عبدالوهاب معظم القبائل، بمن فيهم قبيلة عنزة التي يزعم آل سعود أنهم ينتسبون إلى أحد أفرعها، وقال ان العنزيين كما أفراد قبيلة الظفير لا يؤمنون بالبعث: الجزء 10، ص 113.

(3) حدث في التاريخ مرارًا، أن تطرّف السلفيّة (أهل الحديث قديمًا/ والوهابية حديثًا) قد أدّى إلى انتشار التشيّع بعد عهد المتوكل العبّاسي الذي تحالف مع ذلك التيار المتشدّد ضد المذاهب الأخرى كالمعتزلة والشيعة، خصوصًا في القرن العاشر الميلادي. وكذلك حدثت تحولات لافتة باتجاه المسيحية كرد فعل على تطرف الوهابية وعنفها الأعمى الذي ضرب عددًا من أصقاع العالم (أحداث =

القرن التاسع عشر متأثرًا بالأخبار الواردة من تحول القبائل إلى المذهب الشيعي، وسعي النخب السنيّة في بغداد للقيام بعمل مضادّ تتولاّه الدولة العثمانية العليّة[1]، فنشر في مجلة المنار:

(أن الدولة العلية قد عزمت على إرسال بعض العلماء إلى سناجق البصرة والمنتفك وكربلا لارشاد القبائل الرحالة هناك؛ وقرأنا في بعضها أنه قد صدرت الإرادة السَنِيّة بذلك فعلًا. ونحمد الله تعالى ان الدولة العليّة قد تنبّهت لهذا الأمر قبل ان يخرج من يدها بالمرة؛ فقد سبقها الشيعة وبثّوا الوعاظ والمرشدين في هذه القبائل وغيرها من العربان الضاربين على ضفاف الدجلة والفرات، فأدخلوا معظمهم في مذهب الشيعة).

ومضى يقول إن التشييع جاء بسبب (المتعة!) وهو نفسه ما يروّج في الوقت الحالي بالنسبة إلى الأفراد المنتمين حديثًا إلى التشيّع:

(يذهب الملا الشيعي إلى القبيلة فيمتزج بشيخها امتزاج الماء بالراح، بما يسهل عليه من أمر التكاليف الشرعية ويحمله على هواه فيها، كإباحة التمتّع بالعدد الكثير من النساء، الذي له الشأن الأكبر عند أولئك الشيوخ، وغير ذلك، حتى يكون وليجته وعيبة سرّه ومستشاره في أمره، فيتمكن الملاّ

= سبتمبر 2001 وما تلاها) كما في المغرب، بل في السعودية نفسها، ومن البيئة الوهابية نفسها. انظر حول هذا الموضوع مثلًا:

محمد الأنصاري، من فضائل الوهابية: سعوديون يتحولون إلى المسيحية، **مجلة الحجاز**، العدد 89، 15/ 3/ 2010، ص 2 ـ 3. على الرابط:

http://www.alhejazi.net/seyasah/018901.htm

في 4/ 4/ 2010

(1) المتصرف طالب النقيب، من البصرة، الذي قد ولّي سنجق نجد (الحسا والقطيف/ شرقي السعودية) 1902 ـ 1904، كتب رسالة إلى الباب العالي يحثّه على القيام بعمل تبشيري، وأوصل بنفسه نسخة منها إلى الإنجليز، قال فيها: (ان الجزء الأكبر والأهم من شعب العراق تخلّى عن عقيدته السنيّة وتحوّل إلى الهرطقة الشيعيّة بسبب جهود المجتهدين وعلماء الفقه. ولذا يتوجب على الحكومة العثمانية أن تطرد هؤلاء من المراكز الدينية في النجف وكربلاء). ثم اقترح مشروعًا توطينيًا للبدو وتحسين أمر معاملتهم حتى لا يتحولوا إلى المذهب الشيعي بسبب الظلم. انظر: حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة...**، ج1، ص 325.

بذلك من بثّ مذهبه في القبيلة بأقرب وقت... ويمكن للدولة العليّة أن تتدارك الأمر بعض التدارك، إذا كان الذين تختارهم للإرشاد والتعليم أهل حكمة وغيرة حقيقية، يهمهم الإصلاح والإرشاد... وليبدأ دعاة الدولة العليّة بمن على الفرات، فإن فيهم عددًا كبيرًا لم يزل على مذهب أهل السنّة)[1].

بعد تسع سنوات من تلك الدعوة، وردت مجلة المنار رسالة من العراق تشكو تحوّل الأكثرية في الجنوب إلى التشيّع، وتطعن فيه، فردّ رشيد رضا باعتدال كبير، ذلك أن التحوّل حدث واستقرّ منذ زمن بعيد، وأن الدولة العليّة لم تقم في حقيقة الأمر بشيء لتغيير المعادلة، وما كانت قادرة لو أرادات، فضلًا عن ان جمعية الاتحاد والترقي القومية أطاحت السلطان عبدالحميد وقبضت على زمام الحكم والخلافة، وهي لا يهمّها كثيرًا أمر الأديان والمذاهب. زد على ذلك، فإن علاقة علماء الشيعة في العراق مع دولة الخلافة وخصوصًا السلطان عبدالحميد كانت في أفضل فصولها، وكان اولئك يجدون أنفسهم أقرب إلى السلطان العثماني من شاه إيران، وكانت دعوات الوحدة تمر بربيع حقيقي. بعد أن وصلت الرسالة ونشرها، ذكّر رشيد رضا بما نُشر سابقًا من جهة بثّ الدولة العليّة العلماء لإيقاف التحوّل المذهبي باتجاه التشيّع. لكنه أضاف تعليقًا معتدلًا جدًا يشير فيه إلى أن التحوّل المذهبي من مذهب اسلامي إلى آخر ليس قضيّة بذاتها ولا كارثة، خصوصًا وان البدو لم يكونوا (سنّة) من حيث الالتزام بأبسط مفاهيم الدين؛ ولكن المشكلة ـ بنظره ـ في السياسة التي تمزّق الوحدة وتجعل من التحوّل المذهبي شأنًا سياسيًا. يقول رشيد رضا:

(إن اكثر من أجابوا دعوة علماء الشيعة هناك، لم يكونوا على شيء من مذهب أهل السنّة، فإذا كان أولئك الدعاة يبثّون فيهم الوعاظ يعلّمونهم الفرائض وأحكام الحلال والحرام، فإذن ذلك يكون خيرًا لهم في دينهم من الحالة التي كانوا عليها. فنحن لا نعدّ الأمر من الجهة الدينية بلاءً نازلًا كما عدّه الأستاذ كاتب الرسالة، ولكن الأمر مهم من الجهة السياسية، فإن

(1) **مجلة المنار** المجلد الثاني السنة الثانية عدد 43 5 رمضان 1317هـ، 6 يناير 1900، ص 687 - 688.

السياسة هي التي كانت ولا تزال مثار الخلاف بين أهل السنّة والشيعة، ولولاها لما كان خلاف؛ وما أضاع الدين والدنيا علينا إلا الخلاف. وقد كان طلاب الإصلاح بالوحدة الاسلامية مغتبطين بما حصل في هذه السنين الأخيرة من التآلف والتعارف بين الفريقين، حتى وقع أخيرًا ما وقع من التعدّي على الحدود، فباتوا يخشون أن تهدم السياسة السوءى في سنة واحدة، ما بناه دعاة الإصلاح في عشرات من السنين)[1].

ويرى بطاطو ان الشيعة في الأرياف كانوا قد تحولوا توًّا إلى التشيع، وبالتالي فإن تشيعهم أو تدينهم ليس قويًا. وشائع لدى الوهابيين وذوي النزعة السلفية تحقيرهم للقبائل، والسخرية من جهلهم، الأمر الذي أشاع بينهم (الرفض/ التشيّع).. ومثال ذلك ابن سند البصري ـ نجدي الأصل ـ الذي يقول: (إن الشيعة عندنا لهم دعاة وخطباء يدورون على قبائل العربان ويعظونهم ويدسّون عليهم دسائس الرفض، والأعراب عوام مغفلون لا يعرفون الدين ولا العقائد؛ فلهذا ضلّ منهم خلق كثير)؛ ونقل ابن سند عن آخرين قولهم بأن البدو يهملون الصلاة وتعاليم الإسلام الأخرى، ولديهم الاستعداد للحلف كذبًا على القرآن، ولكنهم سيترددون لفعل أمر مشابه حين يحلفون بحياتهم[2]. وصار شائعًا أيضًا لدى السياسيين العراقيين منذ الاحتلال والانتداب البريطانيين وحتى وقت قريب، نزعة السخرية وحالة الاستعلاء والعنصرية تجاه أكثرية سكان العراق الشيعة لأنهم من القبائل الجاهلة[3].

(1) **مجلة المنار**، المجلد الحادي عشر، الجزء الأول، **فاتحة السنة الحادية عشرة**، 1 محرم 1326هـ، 3 مارس 1908، ص 49.

(2) Hanna Batatu, **Iraq's Undeground Shi'i Movements**, *MERIP Reports*, No. 102, Islam and Politics, (January 1982), p.4.

(3) ينقل عن الملك فيصل الأول قوله: (وهذه الحكومة تحكم قسمًا كرديًا أكثريته جاهلة، وأكثرية شيعية جاهلة)(عبدالرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات في العراق**، بغداد 1974، الجزء الثالث، ص 318)، وبالتالي فالجاهل غير جدير بحكم العراق. يقول كامل الجادرجي: (إن الإنكليز لم يجدوا عند احتلالهم العراق بين الشيعة من المتعلمين من يصلح لإدارة الشؤون المحلية وتمشية الإدارة ومعاونة الحكام السياسيين) وسيبقى هذا الجهل يلازمهم حتى سقوط صدام حسين =

والثاني ـ سياسيًا، فقد كان اعتناق التشيّع بمثابة احتجاج سياسي على منهج العثمانيين في تحطيم سلطة القبائل، وبالتالي تفكيك نظامها الاجتماعي والاقتصادي، فكان اعتناق التشيّع بمثابة تعويض عن تلك الخسارة وانسجامًا مع الوضع الجديد، حيث لعب التشيّع في تهدئة الخلافات التي أفرزتها عملية التوطين المفروضة عثمانيًا، وحفظ التشيّع ماء الوجه للقبائل وشيوخها، وأعاد لها احترامها بكينونتها الإسلامية، وأوجد لها البدائل لترتيب حياتها الجديدة(1).

أما بطاطو، فقد تنبّه إلى عنصر آخر، طالما تكرر تاريخيًا، وهو جانب المظلومية الذي لحق بالشيعة من قبل الأنظمة المتعاقبة، فلاقوا بذلك تعاطفًا وقبولًا. ويرى بطاطو أن نزعات الحكومة ضد التشيّع؛ الظلم المستديم بحقهم؛ قصص المظلومية ومسرحيات الألم للحسين، وتزامن ذلك مع معاناة رجال القبائل الذين تحوّلوا إلى فلاحين ـ بسبب التوطين، جعلهم يتعاطفون معه (التشيّع). لم يكن تشيّع هؤلاء شديدًا أو كانوا ملمين بتعاليمه، ولكنهم انضووا سواسية في أداء شعائر تقليدية والمشاركة في المناسبات الدينية الكبيرة(2).

وأجمل بطاطو أسباب تشيّع القبائل العراقية، فقال إن التوسّع الشيعي

= ونظامه! ويتحدث رئيس وزراء العراق في الثلاثينيات ناجي شوكت بهذه اللغة: (أخال أن ما تقوله الأكثرية الجاهلة من الشيعة حول عدم مشاركتها في الحكم غير صحيح). انظر: عبدالخالق حسين، الطائفية في العهد الملكي، **الحوار المتمدن**، العدد 3125، 12/10/2010، على الرابط:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=231760
وحسب بطاطو، فقد كان الملك فيصل الأول يشعر بالضيق من نصف الحقيقة التي تقول إن (الضرائب للشيعة، والموت للشيعة، والمناصب للسنّة)، وأضاف بأنه سمع هذا الكلام آلاف المرات، وأنه حاول إشراك الشيعة في الدولة وأجهزتها لإصلاح الوضع. انظر بطاطو، العراق، ج1، ص 44.

(1) اسحاق نقّاش، **شيعة العراق**، قم 1998، ص 38 ـ 46، 57 ـ 59. وانظر الصفحات اللاحقة التي تفصّل عمليّة التحوّل الثقافي وصناعة الهوية الجديدة للقبائل.

(2) Hanna Batatu, Iraqs pp. 4-5.

هو من خاصية الأديان المضطهدة، كما أشار إلى دور المقامات الشيعية في النجف وكربلاء، والمدارس الشيعية في النجف والحلة، في ديمومة النفوذ الشيعي. ولاحظ ما أسماه بـ (عدوى البيئة) وهو تحوّل القبائل السنيّة في المناطق الشيعية إلى التشيّع مع الزمن من خلال تكييف نفسها لمعتقدات الوسط الذي تعيش فيه. لذا تحوّلت (شمّر طوقه) إلى التشيّع بالنظر إلى بيئتها، في حين بقيت (شمّر الجربة) على سنيّتها، وكذا الدليم والجبور وتميم انقسمتا إلى شيعة وسنة وهكذا[1]. وأشار الكاتب أيضًا إلى دور الدعاة الشيعة (المؤمنين/ الموامنة) وحماستهم في نشر مذهبهم، مشيرًا إلى حقيقة أن التحوّلات إلى المذهب الشيعي تمّت تحت سمع وبصر الحكومة السنيّة العثمانية، التي كانت سلطاتها محدودة خارج المدن الكبرى؛ فضلًا عن أن ظلم الحكومة للعشائر قرّب بينهم وبين الشيعة[2].

أما الدكتور علي الوردي، وفي سياق تفسيره لانتشار التشيّع في العراق، فأيّد ما ذكره إبراهيم فصيح الحيدري الذي تطرق إلى ذلك وعزاه إلى (تأثير الدعاية القوية التي انبعثت من المراكز الشيعية في العراق كالحلة وكربلاء والنجف). وعلق الوردي: (هذا رأي لا يخلو من وجاهة)، ولكنه تساءل: هل تأثير الخطباء والفقهاء سيكون بقدر التأثير لو كانوا ذهبوا إلى القبائل البدوية لا الريفية؟ ورأى أن الدعاية لا تنجح إلا بتوافر الظروف النفسية والاجتماعية التي كانت تحيط بالقبائل، وهو ـ أي الوردي ـ يعيد السبب إلى تلك الظروف، التي لم يحددها. وقال بأن لمجالس التعزية تأثيرها وأن الخطباء يتحدثون إلى الناس على قدر عقولهم، وأن لديهم فنًا في إنشاد الشعر العامي بصوت حزين يحدث أثرًا بالغًا في النفوس[3].

---

(1) ومثل ذلك حدث بالنسبة إلى فروع قبائل تشيّعت في الأحساء والقطيف (شرقي السعودية) قبل ظهور الوهابية، فقسم من القبيلة تشيّع، وقسم آخر حافظ على معتقداته السنيّة. انظر على سبيل المثال: حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية**، بيروت 2010، ج1، ص 38.

(2) حنا بطاطو، **العراق، الجزء الأول**، ص 61 - 62.

(3) د. علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، بغداد 1965، ص 225 ـ 226، 237.

ويشرح الوردي الأمر فيقول بأن القبائل البدوية تأثرت بمناقب أهل البيت، ومظلوميتهم[1]، خصوصًا علي والحسين، ليخلص إلى أن (مقتل الحسين يقدّم مادّة دسمة للدعاية الشيعية، وقد استثمرها الخطباء والشعراء إلى أبعد الحدود، وحصلوا منها على نتائج هائلة). لكن الوردي يعود فيحصر هذه النتائج بين القبائل الريفية (أي المستقرّة المستوطنة)، لأن الدعاية هذه تنسجم مع ظروفهم الاجتماعية والنفسية: (فهي من جهة تقدم لهم قصصًا رائعة تتمثل فيها قيم الرجولة والشجاعة والإباء والمروءة، وتثير فيهم نزعات الثقافة البدويّة الكامنة في أعماق نفوسهم، وهي من الجهة الأخرى تقدّم لهم قصصًا مفعمة بالحزن والأسى، فتتيح لهم بها مجالًا للتنفيس عمّا يعانونه في حياتهم من أمراض ومظالم ومضايقات)[2].

إسحاق نقاش يكاد يكمل تحليل الوردي، وهو يرى أن العامل الحاسم في تشييع الكتلة الكبرى في العراق كان بسبب سياسة العثمانيين في توطين العشائر العراقية بالقوة، تلك السياسة هي التي أدّت إلى تسريع عملية تشييعها[3]، حيث بدأ العثمانيون بسياسة التوطين عام 1831م، من أجل زيادة ضرائب الدولة، وترسيخ سيطرتها على القبائل، وتفكيك قوى القبيلة وشيوخها؛ وأدى هذا تاليًا إلى تحوّل القبائل من قبائل رعوية إلى مستوطنة تمتهن الزراعة، الأمر الذي أدّى إلى تحولات مفهومية عميقة تتصل بهويّة القبائل نفسها، بحيث أجبرت على إعادة النظر في هويتها ضمن محيط علاقاتها ومصالحها الاقتصادية في النجف وكربلاء كمركزين اقتصاديين أساسيين. ترافق ذلك مع هجمات الوهابية على النجف وكربلاء، ومع شعور

---

(1) ينقل الوردي عن مجلة العلم السنة الثانية ص 250 ـ 260 بأن باحثًا لاحظ تأثير الوسائل الشيعية في الهند وأنه وجد التشيع ينتشر بين الهنود منذ زمن بعيد، والسبب ان الطقوس تعبّر عن ظلامة، وأن الناس بطبعهم يميلون إلى جانب المظلوم. علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**... ص 238

(2) المصدر السابق، ص 238 ـ 239.

(3) تمامًا مثلما جرى فيما بعد في دولة الوهابيين في طورها الثالث، حيث أدّى توطين البادية ابتداءً من 1913م، بداية إلى تحويلها إلى المذهب الوهابي، ولكن لعب السيف هنا دورًا أساسيًا في إجبارها على التوطين وعلى قبول المعتقد، بعكس ما جرى فعلًا في العراق.

الشيعة بضعفهم العسكري، فعمد بعض علمائهم إلى تعزيز علاقاتهم بالعشائر التي هي في مجملها معادية للوهابية، وعملوا على نشر الطقوس الشيعية وبثّ المعتقد الشيعي بينها.

لم تتحوّل القبائل إلى التشيّع دفعة واحدة، وقد بدا أن العشائر (المستوطنة قديمًا) في وسط وجنوب العراق كانت آخر من تشيّع. وفي أحيان أخرى كانت القبيلة تتشيّع ويبقى رؤساؤها من السنّة، مثل اتحاد قبائل المنتفق، حيث بقي رؤساؤها آل السعدون على مذهبهم السنّي؛ وقد استمرّ الحال إلى ما بعد نهاية الحكم العثماني في العراق، ومن بعدها تغيّرت الأوضاع وتذررت القبيلة وقيادتها، حتى لتكاد تكون نسيًا منسيًّا.

ومن هنا، كانت الطقوس الشيعية عاملًا جاذبًا ليس في ترسيخ المعتقد الجديد للأفراد، بل كان عامل (توسعة) للتشيّع في فضاءات قبليّة أخرى، خصوصًا وأن المدينتين المقدستين ـ النجف وكربلاء ـ كانتا تمثلان مركز الثقل الاقتصادي الأساس، وبالتالي فإن الاحتكاك بهما بات من الضرورات، وكان التأثر بهما مشجّعًا لتلك التوسعة.

في فترة التحوّل نفسها إلى التشيّع، جرى توسّع في بناء الضرائح والمقامات الدينية. ولاحظ النقاش، أن علماء الشيعة يشجعون المتشيّعين الجدد على زيارة الضرائح، خصوصًا في مناسبات عاشوراء، وزيارة الأربعين التي زادت من التضامن الطائفي، وأتاحت فرصة الاتصال الاقتصادي الاجتماعي للطبقات والجماعات لتعيد وتحدّد موقعها ضمن النسيج العام للمجتمع العراقي. بديهي أن ذاك التشجيع لا يتمتع بخاصية جديدة، فالتراث الشيعي يحضّ على الزيارة.

لكن المهم هو أن الطقوس الشيعية جرى تعديلها بحيث تتناسب وثقافة القبائل، حيث أُدخلت (الهوسة والأبوذية) كلونين من ألوان الشعر القبلي ضمن الطقوس خصوصًا العاشورائية منها، وكان يجري في خلالهما استعراض مناقب القبيلة والتحفيز على الحرب واستنهاض الهمم، وكانا مناسبين كثيرًا لثقافة التشيّع، وسهلي الامتصاص في تراث كربلاء.

من جهة ثانية، توسعت إقامة الولائم التي تنمّ عن الكرم العربي، كما توسّع استخدام الخيول وإطلاق الرصاص في المناسبات الدينية. ولوحظ أن

رجال القبائل المتشيّعين لا يميلون إلى طابع الدراما في السيرة الحسينية، بقدر ما يميلون إلى صفات البطولة والشجاعة والتضحية والنخوة وغيرها.. لذا اجتذبتهم صولات العباس القتالية، وبنيته الجسدية الصلبة، ونخوته وقياديته، في حين لم يكن للعباس في الشعر القديم (الفصيح أو العامي) ولا حتى في التراث العام لكربلاء، تلك المركزية التي يحظى بها اليوم في عالم الطقوس. العباس لا يقدّم ـ كما لاحظ النقاش ـ كرمز ديني، بل كرمز أقرب ما يكون إلى بطل القبيلة: أسدٌ هصور، يحمي الحسين وعائلته، يركب حصانًا أصيلًا ورجلاه تخطّان في الأرض، يحمل راية الحسين ويقتل العدو بكثرة؛ لهذا كانت العشائر تقسم باسمه، وصار يطلق عليه (أبو الراس الحار/ الحامي) سريع الانتقام ضد من يحلف كاذبًا، معتقدة بأن الأئمة ـ لكونهم معصومين ـ لا ينتقمون بمن يقسم كذبًا. كما اجتذبت رجال القبائل شجاعة وبلاغة علي بن أبي طالب، الفارس رمز البطولة والشرف والفخر.. ويشير النقاش إلى أن التعديل في الطقوس لامس القيم العشائرية، وأغنى ثقافة المتشيعين الجدد دون أن يقوّض قيم العشيرة الأخلاقية، ووفّر لهم أبطالًا جددًا يستطيعون التباهي بهم، ويقسمون الأيمان بأسمائهم، كما عزّز من هويّتهم العربية[1].

وسواء كان التغيير في الطقوس الشيعية العراقية قد جاء كأمرٍ حتمي، نظرًا إلى دخول العنصر العشائري الكثيف في التشيّع إلى حد اعتقد معه أن أكثرية الشيعة صارت ذات جذور قبليّة قريبة، ما أدّى إلى إلقاء ظلال ثقافية قبلية على تلك الطقوس، وهو ما نرجح حدوثه؛ أو كان التغيير أمرًا مخططًا له.. فإن تزامن تطور تلك الطقوس مع انتشار المذهب الشيعي عُدّ محفّزًا لعمليّة تشيع القبائل بدرجة كبيرة[2].

التشيّع السياسي أم التشيّع الطقوسي

اعتمادًا على التجربة العراقية التاريخية، رأى بعض المتحمسين للطقوس ـ بما فيها جلد الذات بالسلاسل والتطبير ـ بأنها تعزّز موقف

(1) اسحق نقاش، مصدر سابق، 59 ـ 61، 202 ـ 203، 206، 212، 245.

(2) اسحق نقاش، مصدر سابق، ص 201.

التشيّع إزاء الوهابية بالذات، وأنها ـ يعضدهم في ذلك بعض الباحثين ـ الوسيلة الأشدّ فاعلية لنشر المذهب الشيعي بين العشائر وغيرها في المناطق غير الإسلامية[1]. وبذا يكون موضوع (التشييع عبر ممارسة الطقوس) قد اقتحم الجدل الشيعي الداخلي حول فائدة الطقوس من عدمها، وعبر محاكمة الطقس عقليًا على أساس المنفعة أو الضرر. لكنه أيضًا ـ أي التشييع ـ اقتحم دائرة الجدل بين الشيعة والسنّة، من جهة ما أثير في السنوات الأخيرة حول (التبشير الشيعي) وهذا الجدل ـ في حجمه ـ غير مسبوق تاريخيًا.

ومع أن موضوع (التبشير) مسألة عرضية، ولا يستهدفها الشيعة بشكل عام من خلال ممارستهم لطقوسهم، فإن مجرد إظهار تلك الطقوس على القنوات الفضائية لا يعدّ تبشيرًا، فضلًا عن أن يكون مخططًا يحوي نيات تغيير عقيدة الآخر؛ وإلا أمكن القول بأن كل ما يمارسه المسلمون وأتباع المذاهب وما يلقى من محاضرات وفي الندوات، يدخل في إطار (التبشير). لكن توقيت التحذير من التشيّع وانتشاره، جاء متلازمًا مع أمرين: فورة طقوسية تمارس على الأرض وتبثّ على الهواء مباشرة بفعل التكنولوجيا الحديثة؛ وفورة سياسية، بل نهوض سياسي شيعي تجلّى بعد انتصار حزب الله في لبنان على إسرائيل عام 2006، حيث ظهرت بعدها مباشرة التحذيرات من (التبشير الشيعي) المزعوم[2].

---

(1) اسحق نقاش، مصدر سابق، ص 216.

(2) رغم أن استخدام لفظة (التبشير) وإطلاقها على التشيّع، توحي بأن الأخير ليس جزءًا من المنظومة الإسلامية في الأساس، خصوصًا وأن تلك اللفظة استخدمت في الإشارة إلى أديان مقابلة للإسلام (التبشير المسيحي مثلًا)؛ أو استخدمت ضدّ أيديولوجيات مناقضة للأديان (التبشير الشيوعي مثلًا).. رغم حساسية استخدام هذه المفردة والانطباعات السلبية التي تتولد من ذلك، فإن (التبشير) يشير إلى تحوّل جوهري من (الإسلام السنّي) إلى (الكفر الشيعي) في حين كان يفترض أن ينظر إلى المسألة ـ من كلا الطرفين ـ إلى أن ما يجري مجرد تحوّل عادي من مذهب إسلامي إلى آخر، ما دام المسلمون من كلا الطرفين (عدا الوهابية) يعترفون بعضهم بإسلام بعض. زد على ذلك فإن لفظة التبشير تشير إلى تضخيم (عدد) كبير من (المتحوّلين) من مذهب إلى مذهب. في كل الأحوال فإن استقراء =

ولهذا اختلطت ثلاثة مستويات من التشيّع:

(التشيّع السياسي) الذي جاء محمولًا على انتصار عسكري مثّله بدرجة أساسية حزب الله.

و(التشيّع العقدي) أو التشيّع الرسمي، الذي تمثّله المرجعية الدينية في إيران والعراق، التي أصبح حضورها في السياسة والإعلام لافتًا منذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

و(التشيّع الطقوسي) الذي جاء محمولًا على رافعة سياسية، مثّلته بدرجة أساسية التحولات السياسية في العراق، بعد احتلاله أميركيًا في أبريل 2003.

كان التشيّع السياسي في جذره التاريخي قائمًا على الاعتقاد بكفاءة ونزاهة أهل البيت وأفضليتهم - أو أفضليّة جناح منهم - في تولّي مقاليد الأمور السياسية. ولعلّنا نشير هنا إلى موقف الإمام أبي حنيفة المؤيد والداعم لثورة الشهيد زيد بن علي وغيره، ولذا قال فيه محمد ابن الإمام الصادق: (رحم الله أبا حنيفة، لقد تحقّقت مودّتهُ لنا في نصرته زيد بن علي). ويمكن إطلاق لفظة التشيّع السياسي، على أولئك الذين أيّدوا وناصروا الثورة الإسلامية في إيران غداة انتصارها، وأولئك الذين تعاطفوا بشدّة مع حزب الله، خصوصًا أثناء وبعد حرب يوليو/ تموز 2006 مع إسرائيل. وهذه وجهة نظر سلمان العودة - الداعية السعودي - الذي علّق على مسألة تشيّع أفراد بعد تلك الحرب، بمثابة تشيّع سياسي[1].

= الحقائق - بعيدًا عن التهويل - يشير إلى تحوّلات فرديّة محدودة، سواء من التشيّع إلى التسنّن أو العكس، مع أن المأخوذين بالصراع الطائفي من الجانبين، يزعمون تحقيق اختراقات (عظيمة!) في حريم الآخر.

(1) فقد علّق على ظاهرة الحديث عن التبشير الشيعي بالقول: (أعتقد أن جزءًا من هذه الظاهرة يمكن أن نقول عنه إنه تشيع سياسي، بمعنى أنه ولاء للحضور السياسي لإيران، ولكن هذا لا يمنع أن يكون هناك آخرون يخلطون بين الجانب السياسي والجانب العقدي). واعتبر مجرد انتشار الحسينيات في بلاد الشام، دليلًا على التشييع، متجاهلًا حقيقة أنه في فترة قريبة كان هنالك نحو مليوني عراقي لاجئ في سوريا أكثرهم من الشيعة بسبب العنف الطائفي الأعمى. =

بيد أن (التشيّع السياسي) أو (الولاء السياسي) لجهة شيعية، ليس حالة جامدة، فقد تنقلب إلى النقيض، إلى عداء مثلًا، وقد حدث ذلك بالفعل بالنسبة إلى البعض، كما تدلّ التجربة الإيرانية؛ وقد تكون محفّزًا لتبنّي معتقد التشيّع. فالولاءان السياسي والعقدي مرتبطان على نحو أو آخر، ولكنهما يمثلان مرحلتين منفصلتين، تختلفان جوهريًا من حيث التسليم والقبول[1].

أما التشيّع العقدي، ففي بدايته كان قائمًا على أن حقّ الإمام علي ﷺ في الخلافة مؤسس على نصّ ديني، وليس على الكفاءة والولاء السياسيين فحسب. وكانت دائرة التشيّع السياسي أوسع بكثير من دائرة التشيّع العقدي حتى في فترة خلافة الإمام علي ﷺ؛ وقد تبدّدت الكتلة السياسية بعد استشهاده وعودة أبنائه إلى المدينة المنورة. وأخذ التشيّع العقدي يتبلور والطقوسي يأخذ شكلًا انفجاريًا بعد وقعة كربلاء. ومع تطوّر التشيّع فقهيًا وسلوكيًا وطقوسيًا، في وقت خبا فيه سياسيًا بسبب الاضطهاد، توسّعت دائرة التشيّع العقدي بالتوازي مع تطور المعتقد، ولم يعد الولاء مسألة محصورة بأحقيّة بالخلافة أو جدارة بها فحسب، بل صار معتقدًا تفصيليًا محكمًا[2].

= انظر:

http://www.islamway.com/?iw_s = Article&iw_a = view&article_id = 2149

في 1/ 6/ 2010

(1) يقول جعفريان، انه وبسبب الحب الولائي أو التشيع السياسي، اتهم علماء السنّة ومن المعتزلة بالتشيّع بل بالرفض أحيانًا، كأبي بكر البيهقي، والمؤرخ الطبري الذي وصف بأنه (ثقة صادق فيه تشيّع وموالاة لا تضرّ)، وعبدالرزاق بن همام مؤلف المصنّف، والحاكم النيسابوري مؤلف مستدرك الصحيحين، وأبي نعيم الأصفهاني، وابن عبد ربه الاندلسي، صاحب العقد الفريد، والإمام الشافعي، وغيرهم.

(2) تعريف (الشيعي عقديًا) عند عدد من علماء السنّة، هو الشيعي المغالي، الرافضي، الذي يوصف بالبدع. وليس كل شيعي. وحسب تعبير الذهبي فإن الشيعي المغالي هو: (من تكلّم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفة ممن حارب عليًا ﷺ وتعرّض لسبّهم). ويضيف: (والغالي في زماننا وعرفنا، هو الذي =

أمّا (التشيع الطقوسي)، فهو جزء من (تشيّع الهوية) وانتماء الأفراد إلى التشيّع في معظمه هو انتماء هويّة، أي إن المكوّن الثقافي لتلك الهويّة ـ كالمعتقد والطقوس وغيرهما ـ يؤخذ كحزمة واحدة دون النظر إلى تفاصيله، فالشيعي ينتمي إلى ثقافة من نوع ما، وهو يأخذ بمجملها دون تخصيص، فالبعض قد يطغى عليه مكوّن واحد من تلك الثقافة، وعنصر من عناصرها، يشدّد عليه، ويرى أنه الأهم دون غيره. والبعض الآخر يحسب نفسه على ثقافة التشيّع دون تفصيل، بغض النظر عن الالتزام أو الاعتقاد بكل تفاصيل تلك الثقافة وعناصرها.

هنا يظهر أن (انتماء الهوية) يحمل في جوهره (هويّة معطاة Given Identity)، أي هوية متوارثة، وسواء كان الشيعي ملتزمًا دينيًا في الإطار العام (يصلي ويصوم ويحج ويزكي وغير ذلك) أم لا، فإن (دمغة التشيّع) تبقى العلامة الفارقة في هويّته بعين الآخرين، سواء رضي بذلك أو لم يرضَ، وقد تجد بين الشيعة من يخرج غير الملتزمين من (دائرة الإسلام الأوسع)، دون أن يعني ذلك بالضرورة إخراجهم من (الدائرة الشيعية الأضيق)[1].

وعادة لا يُخرج الأفراد (الشيعة) من دائرة الدين والمذهب إلا الشيوعيون والملاحدة، وإن كان بعض هؤلاء يصرّ على هويته الشيعية!،

= يكفّر هؤلاء السادة ويتبرأ من الشيخين). وكانت كتب الجرح والتعديل السنيّة قد وصفت العديد من شخصيات القرون الهجرية الثلاثة الأولى بعبارات: (فيه تشيع يسير).. وميّزوا بينها وبين التشيّع العقدي الصريح بألفاظ مختلفة نحو: (شيعي غال) أو (رافضي). انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 1993، الجزء الأول، ص 181 وما بعدها. ورسول جعفريان،... مصدر سابق.

(1) حدث ذات مرة، وقبل أن يصبح رئيسًا للوزراء، بل حتى قبل ان يسقط نظام حكم صدام حسين، أن انهال أياد علاوي على أديب شيعي متمرد تعرض بالتنقيص للإمام علي، ضربًا ولكمًا فصار يستغيث بمن حوله حتى لا يهلك. وقد تحسب هذه الحادثة على أن الرجل دافع عن هويته. لكن حين النظر بعين (عقدية) كالتي يمثلها السيد مقتدى الصدر، فإن علاوي ليس مسلمًا، لا شيعيًا ولا سنيًّا. في حين أن الرجل من وجهة نظر طائفية سنيّة: رافضي، طائفي!

كما يخرج من الدائرة أولئك الذين يتحدثون بصوت عالٍ منتقدين ممارسة شيعية ما أو تفصيلًا صغيرًا في معتقد ما. هؤلاء هم من يلفت الانتباه إلى أنفسهم، ويجري إقصاؤهم بالسرعة المطلوبة من دائرة التشيّع، ويحاصرون اجتماعيًا، ويتهمون بـ (التسنّن) أو بالالتحاق بركب (العدو الوهابي) حتى وإن كان المطرودون متدينين من حيث الممارسة والالتزام، وحتى إن قالوا بأنهم يعتقدون بـ (معظم) ما يعتقده الشيعة. وكما كان يحدث بالنسبة إلى السنّة الذين اتهموا بالتشيّع وبالرفض، حدث لعدد غير قليل من علماء الشيعة الذين اتهموا بالتسنّن وبالوهابية[1]!

لكن هناك هويّة شيعية (مكتسبة) فالتشيّع له قابلية التوسّع كونه مذهبًا حركيًا ديناميكيًا في الداخل ـ وهو ليس الوحيد المتميّز بهذه الصفة ـ فهو دائم البحث عن أنصار، وتوسيع قاعدة المعتنقين، ولهذا فإن الجدد من معتنقي التشيّع ـ على قلّتهم ـ يمكن النظر اليهم على أنهم يصنعون هويّتهم الجديدة غير المتوارثة، الأمر الذي يلفت النظر إلى ما يقوله بعض الباحثين في موضوع الهويات، بأن الهوية أيًا كان شكلها هي مادّة مصنّعة، وليس معطاة بالوراثة وغيرها.

الانتماء إلى هوية ما وانعكاسها على السلوك لا يعني تطابقهما. وعلينا التفريق دائمًا بين (انتماء الهوية) و(انتماء الالتزام)، فقد يكون كثير من الشيعة يندرجون في الصنف الأول، مثلما هي الحال بالنسبة إلى المسلمين عمومًا، فهويتهم الإسلامية لا تعني بالضرورة انعكاسًا على السلوك والالتزام مهما بلغت حماستهم للإسلام ورموزه، وكذلك الحال

---

(1) من الأمثلة: الإمام الخميني نفسه، وآية الله الشيخ المنتظري الذي اتهمه بعض المتشددين بأنه وهابي، بل كافر، لأنه رأى حذف الشهادة الثالثة من الأذان: (أشهد أن عليًا ولي الله). وحدث الأمر نفسه للسيد محمد حسين فضل الله، في قضيته المعروفة حول (كسر ضلع الزهراء). والسيد محسن الأمين الذي نقد بعض الطقوس العاشورائية. كما أن شريعتي اتهم بأنه وهابي، مع ان الوهابية منعته عام 1950 من حضور المؤتمر الإسلامي في مكة لإلقاء كلمته وعدته (شيعيًا مغاليًا). بل إن حسينية إرشاد التي دأب شريعتي ومطهري في المحاضرة فيها اتهمت بأنها تروج الوهابية والتسنن، وأنها دأبت في التشكيك في مبادئ التشيع.

بالنسبة إلى المذاهب الإسلامية الأخرى، وهذا يعطينا مؤشرًا إلى أن الاصطفافات الطائفية أو حتى الحروب الطائفية هي حروب واصطفافات هوية وليست دينية بالضرورة، وسنجد أن الغالبية المنخرطة فيها، تعتمد أيديولوجيات سياسية مختلفة، ومصالح متنوعة، ولكنها تخوض حربًا طائفية لا علاقة لها بالدين، حتى وإن قادها رجال دين، كما في النموذج العراقي والسوري والسعودي(1).

وبشكل عام، فإن الوجه الطقوسي للتشيّع والشيعة هو ما يشكّل صورة ورؤية الآخر اليهما. أي إن (التشيّع الطقوسي) في الوقت الحاضر هو الأكثر حضورًا وربما أهميّة بالنسبة إلى عالم التشيّع، مهما قيل عن شعبويته وإغراقه في الميتافيزيقيا وتعلّقه بالخرافة وما أشبه. هذا الوجة الطقوسي للتشيّع، يمثل رافعة ودفعًا للتشيّع السياسي أو العقدي أو كليهما، كما أنه أداة نشر بصورة من الصور، ولذا اقتحم السياسة بشكل حاد، وصار الجدل بشأنه سياسيًا في مجمله. لكن لا يمكن الجزم بأن الطقوس هي بوابة أساسية لنشر التشيّع في هذا العصر.

هناك عدّة قضايا جديرة بالالتفات ونحن نسمع صرخات التحذير من انتشار التشيّع رغم محدوديته:

أولى القضايا، هي أن مذهب التشيّع رغم حركيّته وبحثه عن أنصار ومعتنقين، هو مذهب أقليّة، ومذهب الأقليّة أقلُّ لفتًا وإغراءً من مذهب الأكثرية، أو هكذا يفترض. كان التشيّع مذهب أقليّة على مدى التاريخ الإسلامي، مع أنه شهد توسعًا في بعض الحقب التاريخية، كما أوضحنا ذلك في القرن العاشر الميلادي، ولكن الغلبة كانت للتشيّع السياسي أكثر من كونه تشيّعًا عقديًا. ويمكن ملاحظة أن ذلك الانتشار قد ساهمت فيه كل أفرع التشيّع: الزيدي والإسماعيلي والجعفري/ الإثني عشري. في حين أن التشيّع ـ مثار الجدل اليوم ـ يكاد ينحصر في

(1) من الطريف أن شخصية سعودية إعلامية، اشتهرت بشدة عدائها لكل ما هو إسلامي، عرفت نفسها ذات مرّة هكذا: (أنا أفتخر دائمًا بأني وهّابي علماني).

الفرع الأخير/ الجعفري، ولا توجد مساهمة من تلك الأفرع الأخرى التي إما ضعفت وإما انهارت سياسيًا.

ثم إن مذهب التشيّع، هو مذهب مضطهد الأتباع تاريخيًا وحاضرًا، وهو مذهب مشوّه السمعة تاريخيًا وحاضرًا أيضًا، زد على ذلك أنه يوصّف بأنه مذهب معارضة سياسيًا، وكل هذه عوامل تجعل التحوّل إليه أمرًا محفوفًا بالمصاعب، وتجعل النفور وتوجس الخيفة منه ومن أتباعه أمرًا اعتياديًا.

لكن اللافت للنظر، أن مذهب الأقليّة هذا، الذي يفترض في أتباعه الخشية من الذوبان في الأكثرية، كما هو قلق الأقليّات في كلّ الدنيا بمختلف تصنيفاتها الأثنية والعرقية والدينية، صار يُخشى منه من قبل بعض المنتمين إلى الأكثرية.. الأمر الذي حدا بالدكتور سعد الدين إبراهيم لأن يكتب مقالة بعنوان: (لماذا يتصرف المسلمون السنّة كأنّهم أقليّة مذعورة؟)[1]. إن المغالاة في التهويل مما يسمى بـ (الخطر الشيعي) مجتمعًا

(1) جاء ذلك في مقالة علق فيها على تصريحات قادة سياسيين (مبارك وملك الأردن) حذّرت من خطر انتشار التشيّع عمومًا وفي مصر خصوصًا. ورأى إبراهيم أن الهلع الذي أظهره هؤلاء هو أحد أوجه التخلف، حيث الإحساس بالنقص، وانعدام الثقة بالنفس، والشعور الدائم بالاضطهاد والخوف. وألمح إبراهيم إلى الأسباب السياسية التي تقف وراء ذلك، وفي مقدمها الصراع مع إيران، مشيرًا إلى عبثية المطالبة بوقف التبشير لأن (المعتقدات الإيمانية تستقر في الضمائر والقلوب قبل أن تنفذ إلى العقول، أو تظهر في السلوك. وبالتالي لا يتم التفاوض بشأنها وكأنها مساومات سياسية، ولا التحذير منها كأنها مواد تخديرية). وخلص إلى القول بأن نسبة الشيعة لا تتعدى 15% من المسلمين (في حدود 150 مليون نسمة) مقللًا من أهمية الهلع من انتشار التشيّع، فـ (لماذا يتصرف كبار المسئولين المصريين من رئيسهم إلي قياداتهم الدينية السُنية بهذا القدر من الخوف والهلع؟ إن الإسلام والمذهب السُني هو دين الأغلبية ومذهبهم في مصر المحروسة، ولم يمسسهما ضرر طيلة ألف عام. ولن يمسهما سوء خلال الألف عام القادمة؟ إن هؤلاء المسئولين يتصرفون كأقلية تشعر بالنقص والدونية. فعار عليهم إلي يوم الدين). انظر: د. سعد الدين إبراهيم، لماذا يتصرف المسلمون السُنة كأنهم أقلية مذعورة، **الراية القطرية**، 17/ 3/ 2007م.

أو دولًا أو أحزابًا أو حتى عقائد وأفكارًا ـ وهو ما دأبت الوهابية في فعله ـ يؤدي في أغلب الأحيان إلى نتائج عكسية؛ وقد تتحوّل عوامل كبح انتشار التشيّع، إلى عوامل دافعة باتجاه انتشاره، إذا ما أسيء استخدامها بصورة مفرطة[1].

ثانية القضايا: هناك حدود في حركة التشييع تختلف اليوم عمّا كانت عليه بالأمس، حيث ترسّخت الهويات المذهبية في كلا الجانبين، وتولّدت هويّات أخرى، قطرية وطنية وقومية سحبت جزءًا غير قليل من الحماسة إلى الهويات الطائفية وعموم الهويات الفطرية الضيّقة. لهذا، ومنذ قامت الدولة القطرية، وبالرغم من الفشل الذريع لكثير منها في صنع هوية قطرية/ وطنية صحيحة، وفي إدماج وطني سليم متعدد المستويات.. لم نجد تحوّلات كبيرة من التشيّع إلى التسنّن، ولا من التسنّن إلى التشيّع، بحيث تتعدّى حدود الأفراد[2].

---

(1) المبالغة والإفراط في تصوير مخاطر الشيعة يؤدي إلى نتيجتين متناقضتين: فقسم من الناس يؤمن بما يشاع ويقال؛ وقسم آخر يدفعه التهويل إلى البحث لاستكشاف مدى صدقية ما يُشاع؛ وفي كثير من الأحيان يكون ما يُشاع بالغ الكذب والافتعال (العمالة للنصارى واليهود مثلًا؛ لهم قرآن مختلف؛ يتزوجون امهاتهم؛ الخ). وإذا ما صادف أن الباحث ممن يحمل رأيًا مخالفًا للوهابيّة، أو مكتويًا بنار عنفها وتطرّفها، فإن تهويل الخطر قد يقوده إلى فعل عكسي: أي إلى الانحياز إلى خانة التشيّع في بعده السياسي وربما العقدي أيضًا.

(2) لفت نظري كلام للشيخ ماهر حمود، إمام مسجد الأقصى في صيدا، في مناظرة تلفزيونية مع مؤسس التيار السلفي في طرابلس على قناة الجزيرة حول مسألة (التشييع) التي اعتادت السعودية وتيارها السياسي والعقدي بلبنان بعيد حرب تموز 2006 التحذير منه، وازداد الأمر بعد انفجار الصراع المسلح بين الموالاة والمعارضة في بيروت في ايار 2007. ففي حين رأى احد المشايخ السلفيين وهو الشيخ الشهال بأن حزب الله يشيّع السنّة، ردّ الشيخ ماهر حمود بأن حزب الله لا يعمل على التشييع وإلا لتحوّل المئات. وأضاف: (قالوا هنالك حركة تشيع. بحثنا في الموضوع إذا كان حصل، فحصل بطريقة فردية، هذا درس هذا طبع هذا كذا، ولا نفترض في عشرين أو ثلاثين شابا بكل صيدا تشيعوا على سبيل المثال. عندي خمسين تسنّنوا من الشيعة في مسجدي فقط، وبدون أي جهد. عندي ست، سبع من عائلات سنيّة [كانت] شيعية يصلّون معنا. هلق هون بالصالون معي، =

التحولات القديمة في مصر الأيوبيّة أو إيران الصفويّة، هي أمثلة محدودة في تاريخ التحوّلات المذهبية، لا يتوقع أن تتكرّر. كما أن تجربة العراق في تحوّل القبائل السنّية إلى المذهب الشيعي، غير قابلة للتكرار، وهي قد حدثت في ظروف مختلفة قبل أن تتشكّل هويّة المجتمعات والدول في صيغتها شبه النهائية.

إن عمليات التشييع أو التسنين الكبرى في التاريخ - عدا النموذج العراقي - جاءت برافعة سياسية، مثلتها الدولة وعملت عليها. واليوم لا يمكن لسياسات الدول مهما تعاظم الجهد والإنفاق أن تنجح مثلما نجحت في التاريخ. وأوضح مثال على ذلك ما جرى ويجري في السعودية المهووسة بنشر مذهبها. فنجاح أقليّة مذهبية (وهابية) برغم عنفها ودمويتها في السيطرة على مساحات شاسعة من الأراضي وتشكيل دولة لمذهبها السيادة فيه، ورغم وقوف الدولة وراء هذا المذهب، فإنه فشل في محيط السعودية نفسها، ليس مع الشيعة فقط، بل مع السنّة أنفسهم الذين يرفضون التحوّل إلى المذهب الوهابي، الذي لا يزال إلى اليوم مذهبًا أقلويًا مناطقيًا/ نجديًا، لا يصل عدد أتباعه في أقصى الحالات إلى ربع السكان السعوديين.

كلّ الاختراقات المذهبية الوهابية في الوسط السنّي في السعودية فشلت، عدا النجاح المحدود في بعض مناطق الجنوب، الأكثر تماثلًا في النظام الاجتماعي القبلي، وهي المناطق الوحيدة التي لا توجد بها مدارس فكرية/ مذهبية نشطة. ربما حققت الوهابية نجاحًا أكبر في نشر مذهبها بين السنّة في الخارج منه داخل المملكة نفسها، ومع هذا فالمذهب الوهابي

= عندي واحد شيعي الأصل من المرافقة معي، اثنين كانوا شيعة وهكذا. يا أخي الكريم ما في خوف من هذا الموضوع، مثل ما عنّا حجة، عندهم حجة وهذا فكر ليس حجر). انظر المناظرة التلفزيونية التي جرت في 10/ 5/ 2008 على هذا الرابط:

http://www.aljazeera.net /NR/ exeres / FFCF0E83 - 5293 - 4053 - 9296 - EC2F16CDE032.htm

في 12/ 5/ 2008

مذهب اقلوي إلى ابعد الحدود في العالم الإسلامي. هذا يعني أن الدولة ـ أية دولة ـ لا يمكنها اليوم أن تنجح في إيجاد تحوّلات مذهبية ذات قيمة عالية، مهما بلغ منها الجهد، ومهما رصدت من أموال، ومهما زادت من عدد المبشرين.

يرجح أن معظم تحولات الأفراد المذهبية ذات دوافع/ قناعات عقدية. أما تحوّلات الملوك إلى مذهب ما أو حتى ميولهم المذهبيّة ـ حسبما يظهر في التجربة التاريخية ـ فهي تعود إلى (المصالح السياسية).. إما لتحصيل شرعيّة ما، وإما لقمع تيار مذهبي أو فكري، وإما تفاديًا لصدام سياسي وشيك الحدوث. ويبدو أن التحولات المذهبية الفردية أو الجمعية على أساس مصلحي أو عقدي كانت أكثر انسيابية مما هو عليه واقع المسلمين اليوم. فالتعصّب يبدو وكأنه أكبر مما كان في الماضي، بالرغم من حقيقة أن المذاهب جميعًا ـ تقريبًا ـ كانت تطعن بعضها في بعض، وكلّها تزعم أنها تمثّل (الفرقة الناجية). وبالنسبة إلى التشيّع بالذات، فإن التحوّل إليه في هذا الوقت صار يثير الكثير من التوتر المبالغ فيه، بالرغم من جهود التقريب التي استمرت عقودًا طويلة، وبالرغم من شرعنة المذهب الشيعي من مؤسسات دينية رسميّة سنيّة كالأزهر، إلا أن الانتقال من مذهب إلى آخر، لا يزال مبعث قلق.

ثالثة القضايا، أن أدوات التشييع أو التسنين قامت على المحاجات العقديّة والتاريخية. هذه المحاجات لم تعد اليوم سوى لاعب ثانوي في التأثير في الآخر لتغيير مذهبه. لقد استجدّ في العقود الأخيرة موضوعٌ صار له أثر أكبر بكثير من تلك الأدوات، قائم في الأساس على المقارنة بين المنتجات السياسية لكل مذهب، أي إن (التفاضل) بين المذاهب لم يعد قائمًا على الجدل في المواضيع العقدية والتاريخية بقدر ما هو قائم على التميز في المواقف والنماذج السياسية، حيث نشهد أكثر من أي وقت في التاريخ تسييسًا للشارع العربي والمسلم بحيث صارت الاصطفافات السياسية والمواقف من القضايا، محدّدات للتعاطف السياسي أو العقدي أو كليهما.

في الوقت الحالي، فإن التشيّع قدّم نموذجه لـ (الدولة) في إيران؛ والوهابية ـ على سبيل المثال لأنها رأس الفتنة الطائفية ـ قدّمت نموذجها

في السعودية. والشيعة قدّموا نموذجهم الحزبي المقاوم المتمثل في (حزب الله) والوهابية قدّمت (القاعدة وداعش). والشيعة ـ العرب هنا ـ قدّموا نموذجهم الإعلامي وخطابهم السياسي من خلال مواقف حزب الله وما تبثّه قناة المنار؛ في حين أن الوهابية قدّمت نماذج عديدة من محطات تلفزة فنية وترفيهية وسياسية وعقائدية أهمها: (قنوات المجد، والعربية). والشيعة قدّموا وجوهًا دينية وسياسية: (الخميني، وخامنئي، والسيستاني، ونصر الله، وفضل الله، وشمس الدين، والشيرازي، وغيرهم).. والوهابية قدّمت: (الملكين فهد وعبدالله، وابن باز، وآل الشيخ، وابن لادن، والعودة، وغيرهم). وصار بإمكان المسلم العادي أن يقارن بين ما قدمه الفريقان ـ في تجربتيهما ـ كدولة على صعيد تحقيق السيادة، والتقدّم الصناعي، والرفاهية، والحريّات العامة، والمواقف السياسية من القضايا التي تشغل بال المسلمين؛ كما صار بإمكانه المقارنة بين الوجوه والمنجزات الحزبيّة المقاومة والخطاب السياسي.

هذه هي البوابة الجديدة للتفاضل بين المذاهب في صورتها السياسية الحاليّة، بحيث لم يعد السؤال القديم: من يمثل الفرقة الناجية؟ حاكمًا على الأوضاع؛ بل من يمثّل ضمير الأمّة، ويدافع عن مصالحها، ويقترب في مواقفه من قضاياها، ومن لديه الاستعداد أكثر للنضال من أجلها؟. هنا تبدو المقارنة في غير مصلحة السعودية والوهابية التي لا تقبل مقارنة كهذه بل تحيلها إلى الجانب العقدي فقط، وتحاول أن تُبعد وتفصل فصلًا حادًّا بين الموضوعين العقدي والسياسي، وهذا أمرٌ غير ممكن، وليس في يدها أن تطلب من الآخر أن يعتمد مقارنة محددة بمقاييسها. إن الوهابية تدرك بأن نموذجها السياسي أضعف في المقارنة، وتدرك أن تبعات تشابكها مع نظام الحكم في السعودية يشوّهها، ويربطها بمواقف الحكم هناك، باعتباره منجزًا من منجزاتها ينعكس على المعتقد نفسه.

ولربما لهذا السبب كان الحديث عن (التشيّع السياسي) أو (التبشير الشيعي) و(القوس الشيعي/ الرافضي) وعن دولة (بترولستان شيعية في الخليج) وكأنه محاولة باتجاه إعادة دفع للجمهور العربي والمسلم نحو التخندق الطائفي، أي إعادة الاعتبار للتقويم والتفاضل على أساس عقدي،

من خلال افتعال مواجهة طائفية بين الشيعة والسنّة كلّما شعرت السعودية بهزيمة سياسية أو لحقت بها خسارة في مواقعها السياسية المحلية والإقليمية. وفي أحيان أخرى تدخل الوهابية وآل سعود العنصرية في (المواجهة) فأصبحت مواجهة التشيّع والشيعة عملًا قوميًا إزاء الفرس، وصار الصراع إضافة إلى كونه قوميًا، طائفيًا بين العرب والعجم، كلّ ذلك من أجل وضع السدود أمام الآخر. لقد رأت أنظمة عربية كثيرة ليست معنية في الأساس بموضوع المذاهب في ذلك الافتعال وسيلة حمائية تخرجها من دائرة المقارنة السياسية المؤلمة، وتأتي على الإنجاز الذي حققه النموذج المختلف، حين يتم تطييفه وتسخيف منجزه[1].

إذا صدق هذا التحليل، فإننا بإزاء تشيّع سياسي أكثر منه تشيّع مذهبي، فالمواجهة الطائفية على أساس (التفاضل بالنماذج السياسية)

---

(1) لعل مقاربة حسام عيتاني، الكاتب في جريدة السفير، تمثل نموذجًا جيّدًا شارحًا لماذا أثيرت مسألة التشييع. فقد كتب مقالًا بعنوان: (التشيع والتسنّن/ السفير 20 فبراير 2007).. رأى فيه أن مسألة التهويل من انتشار التشيّع، ليست إلا وسيلة دفاعية لنظام عربي أشهر إفلاسه السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي. ولاحظ أن فشل الإسلام السنّي الرسمي في إنهاء وصاية الأنظمة الفاشلة، التفتت الشعوب إلى تجارب أخرى: في إيران ولبنان مؤكدًا (أن التشيع نجح على الساحتين اللتين شهدتا هزيمة التوجهات العربية القومية منها والإسلامية، أي بناء الدولة العربية ومواجهة الأخطار الخارجية) الأمر الذي سبب قلقًا لدى الأنظمة السياسية، ليصل إلى حقيقة أن الإثارة الطائفية الجديدة جاءت على وقع انتصارات حزب الله ضد اسرائيل والنجاح السياسي وغيره الذي أنجزته ايران. والخلاصة: (إن في مجال التحذير من الأخطار الشيعية نصيبًا كبيرًا من التحذير من عواقب الاخفاقات الداخلية العربية التي قد تشجع ليس على انتشار مذهب أهل البيت وتصدي الاقليات الشيعية في الدول العربية للمطالبة بحصة أكبر من القرار السياسي فحسب، بل ايضا على بحث الاكثريات العربية عن حكومات قادرة ان تسوغ سلطتها بشرعية جديدة غير مشكوك فيها).

أيضًا، يرد د. عبدالمنعم سعيد، الإثارة الطائفية حول (التشيّع والتشييع) إلى الصراعات السياسية بين إيران الثورية والأنظمة العربية المحافظة ممثلة بمصر. انظر: د. عبدالمنعم سعيد، معنى أن تكون شيعيًا!، **الأهرام المصرية**، 29/ 1/ 2007.

تستدعي التعاطف والإنحياز إلى خيار سياسي، وهذا هو معنى (التشيّع السياسي) في الوقت الحاضر، وهو الذي علا الصراخ بشأنه بعد حرب تموز 2006م بعد انتصار حزب الله.. ولكن التشيّع السياسي قد يكون بوّابة للتشيّع العقدي، ولكن بشكل محدود أيضًا.

هذا التشيع السياسي لا يمكنه أن يغيّر حقائق الديمغرافيا؛ لأنه تشيّع أفراد وليس تشيّع كتل ولا مجاميع كبيرة، فهذا العصر انتهى، إلى الأبد ربما، اللهم إلاّ إذا كانت الرافعة السياسية ضخمة بحجم تحقيق هزيمة عسكرية كبرى ونهائية تزول معها إسرائيل.

رابعة القضايا، وتتعلّق بلغة الأرقام، حيث امتدّت المعركة الطائفية خصوصًا بعيد سقوط نظام صدّام حسين لتثير الجدل حول من هو الأكثري، ومن هو الأقلوي، لا على صعيد الديمغرافيا العراقية فحسب، ولا ديمغرافيا السعودية أو البحرين ولبنان، بل لتمتدّ على صعيد العالم الإسلامي بكليّته[1]. لم يستوعب البعض حتى اليوم أن أكثرية الشعب العراقي كما أكثرية الشعب البحريني هم من الشيعة. والحقيقة فإنه لا معنى لجدلٍ قد تمّ حسمه حتى قبل أن يصبح العراق دولة (قطرية) أي منذ أواخر العهد العثماني، وبالتحديد في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي؛ وقبل أن تصبح البحرين دولة مستقلة بعد خروج المحتلّ البريطاني منها عام 1971.

---

(1) تكثر الكتابات أوقات الصراع السياسي المحتدم التي تشير إلى أن الشيعة يشكلون 15 ـ 20% من المسلمين، حيث يجري التأكيد على ذلك حتى من قبل كتاب علمانيين، ليوصلوا إلى القارئ معنى واضحًا: إن الصراع الشيعي السنّي يمتدّ على مساحة الوطن الإسلامي كلّه؛ ف (نحن) الأكثرية وهم (الأقلية) و(نحن) سننتصر علي(هم)، وإن خسر(نا) معركة سياسية هنا أو هناك. إن هذا التحليل يشعل النار الطائفية في كل بلد تقريبًا؛ وينسف مقوّمات الدولة القطريّة/ الوطنيّة. انظر كنموذج للكتابات الطائفية التي تحمل هذا البعد الدلالي: عبدالرحمن الراشد، نصر الله والعدو السنّي، **الشرق الأوسط**، 15/ 5/ 2008:

http://www.aawsat.com/leader.asp?section = 3&article = 470848&issueno = 10761

في 15/ 5/ 2008

ماذا يراد من حرب الأرقام؟ هل نحن بإزاء تشيّع وتسنّن رقميين يجري تفعيلهما على مسرح السياسة والهويّة؟ المسألة تتعدّى تحديد الأقليّة والأكثرية إلى شرعنة الذات، وشرعنة ممارسة سياسية بعينها: احتكارًا للسلطة، أو العمل على تحصيصها على أساس الأرقام. لهذا يزيد كلا الطرفين من حجمه الرقمي مقلّصًا من نصيب صاحبه، بدون تحاكم إلى الإحصاء، بل إن الإحصاء ـ كما في السعودية ـ أمرٌ مخيف في الأساس. الرقم هنا مسيّس ومطيّف إلى أبعد الحدود السياسية والطائفية. والرقم هنا مشرعن إلى أبعد حدود الشرعنة. فإن كنتَ من الأقليّة فأنت (الشاذّ) عن الأكثرية، أكثريّة الأمّة، وأنت المنشقّ عن الجماعة وعليك العودة إلى الصراط المستقيم، وإلاّ تنتقص حقوقك في المواطنة وحتى في الإنسانية. وإن كنتَ من الأكثرية، في بلد أو في محيط جغرافي، فأنتَ لستَ بالضرورة على الحق، فالأكثرية ليست دلالة على الحق: أكثرهم فاسقون، وأكثرهم لا يفقهون، وأكثرهم لا يعلمون! هنا يبدو الحديث عن الأرقام وكأنّه بمثابة حرب إلغائيّة، وليس فقط مجرّد محدّد مَنْ هو (الأصيل) ومَنْ هو (المبتدع).

لغة الأرقام لها بعد دلالي آخر:

من جهة الشيعة هو إعلان للوجود بأنهم ليسوا ضعفاء، بل إنهم يتزايدون.

الرقم ـ بالنسب إلى الشيعي ـ ملجأ نفسي. إنه يريد بأن يشعر بأنه ليس في محيط معادٍ لا يعترف بوجوده، ولا يعترف بإسلامه، ولا يعترف بأن له حقًا كمواطن في أكثر الأحيان. يلقي الشيعي على الرقم ثقل آلامه وإحباطاته؛ فإذا ما تحوّل أحدهم إلى مذهب التشيّع عدّ ذلك (انتصارًا كبيرًا واختراقًا عظيمًا).. عظيمًا، بقدر الإهانة التي يشعر بها في موطنه من حكامه ومن محيطه الذي ينظر اليه بعداء. هنا المسألة نسبية جدًا، فالشيعي السعودي غير الشيعي الكويتي مثلًا من حيث تمتعه بحقوق المواطنة وحرية التعبير الديني، وهذا ما يجعل الأول يضخم الإنجاز، ويلجأ بذهنه وعقله إلى الخارج الشيعي باحثًا عن انتصار معنوي أو مادي يعوّض به عن خسارته في الداخل، أي في موطنه.

أما الرقم عند (الوهابي تحديدًا) فهدفه عكس ذلك، أقله في السعودية، فهو معني بتقليص عدد غريمه، كمبرّر لاعتباره منشقًّا يجلب معه المزيد من استصغاره، وهضمه حقوقه، والتقليل من شأنه، والتفرّد بمقدرات الدولة دونه (ودون غيره: من الحجازيين، أو الاسماعيليين النجرانيين مثلًا)، والتهوين من ردّة فعله وفعل المتعاطفين معه.

الفصل السادس

تكييف الطقوس أم إصلاحها؟

من الواضح اليوم، أن هناك (ردّة حادّة) باتجاه الطقوسية، خصوصًا في عرينها العراقي، بغضّ النظر عن الموقف من تلك الردّة، إيجابيًا أم سلبيًا. في السابق كان هناك حديث عن عقلنة وترشيد ممارسة الطقوس، وإعادة تفسير (الحدث الكربلائي) باتجاه ينحو إلى (التسييس) و(التثوير).. لكن السنوات الأخيرة ميّعت الحدود فاختلطت الألوان كافة، فصار من الصعوبة بمكان تمييز أغراض الطقس، ودوافعه، والرؤى تجاهه: التقليدية والسياسية الثورية. بل إن الجهات التي بدت معارضة لبعض الطقوس المثيرة للجدل (التطبير بشكل خاص)، لم تجد تحفّظًا عن أصل توسعة الفضاء الطقوسي، بل انخرطت في الأمر بصور متعددة، ومنحته مساحة أوسع للانتشار(1). وقد تكون عودة الطقوسية إلى العراق كمركز لها،

(1) يشار هنا مثلًا إلى إعلام حزب الله، الذي يخصص وقتًا ومساحة يتسعان عامًا بعد عام لتغطية الطقوسيات الشيعية، سواء في مناسبة المحرم أو غيرها، مع إبداعات جديدة، لا تكتفي فقط بطروحات أشكال رموزية، وتثوير القضية الحسينية كرسالة خالدة يتم اسقاطها على الواقع والصراع مع اسرائيل، بل إبداع طقوس جديدة تناظر الحالة العراقية. ولقد كان من اللافت مثلًا ما جرى في أربعينية الحسين لعام 1433، حيث استبق الاحتفال ذاك، خطاب للسيد حسن نصر الله قبل يوم الأربعين في محاضرة بتاريخ 19/ 2/ 1433 (13/ 1/ 2012) شرح فيه مسألة ابتداع طقس جديد، هو المشي إلى مرقد السيدة خولة بنت الإمام الحسين في بعلبك، من كل البلدات والمناطق اللبنانية. بدأ السيد خطابه بربط الحالة اللبنانية بالحالة العراقية، فقال: (عندما ننظر مثلًا إلى اخواننا واحبائنا في العراق نرى مئات الآلاف بل الملايين يذهبون مشيًا إلى كربلاء في زيارة الأربعين، من البصرة.. من بغداد، الحلة، الكوفة، النجف.. من أماكن بعيدة جدًا، رغم البرد والحر وطول المسافة والتفجيرات والعمليات الانتحارية. نرى الملايين =

= يمشون كبارًا صغارًا عجزة ونساء واطفالًا. هذه ظاهرة لا مثيل لها في التاريخ، ولا مثيل لها في الواقع المعاصر.. المشي إلى كربلاء لازال حيًا، وسيبقى حيًا إلى يوم القيامة ان شاء الله). وتساءل السيد: (مالذي يدفع هؤلاء الناس إلى المشي لأيام، ويعرضون أنفسهم لخطر الموت والقتل؟ ما هذا الإيمان وما هذا العشق؟). وتابع: (هذا الإيمان، وهذا العشق هو الذي سنراه غدًا في منطقة البقاع وفي مدينة بعلبك.... لفتني تعبير [أحدهم]: نحن سنذهب إلى بعلبك مواساة واحياءً لذكرى الحسين ولو حبوًا على الثلج.. هذا تعبير عن ايمان، وارادة وعشق).

السؤال الحقيقي: لماذا هذا الطقس الجديد. السيد وضع السؤال وأجاب عنه على هذا النحو: (لماذا بدأنا نركز على هذه المناسبة؟ ممكن البعض يقول أنه قبل 3 سنين، أو عشر سنين، أو عشرين سنة، لم يكن هذا النوع من الإحياء. طيب الله سبحانه وتعال يهدي ويلفت إلى أمور ما كان الناس يلتفتون اليها سابقًا. تبقى العلاقة الحسيّة [مع الحسين] مختلفة.. لها تأثيرات عاطفية ومعنوية مباشرة. إذا اردنا ان نفتش في لبنان عن جغرافيا، قطعة ارض، تعمل لنا نوعًا من الارتباط الحسّي، يطلع معانا هذه القطعة.... كل الروايات تجمع على أن موكب السبايا جاء من حمص ودخل البقاع إلى اللبوة وبعلبك إلى دمشق، هذه ارض سلكها الإمام زين العابدين والسيدة زينب وبنات الرسول، بنات الزهراء وأمير المؤمنين... موكب الرؤوس عبر إلى هناك، وفي نهاية المطاف هذه المنطقة التي اسمها رأس العين الآن، جُمع فيها السبايا هناك.. في كل مكان وضع فيه رأس الحسين، كان اهل المدينة أو اهل البلدة يقيمون مشهدًا ثم بعد ذلك يتحول إلى مسجد في أغلب الأحيان).

وتابع: (نحن عندنا مكان له علاقة لها حسّيّة مباشرة مع هذا الموكب. الأولى ان نذهب إلى قطعة الأرض هذه لنحيي فيها ذكرى الأربعين، وهو مكان يؤشر إلى حركة الموكب والسبايا. بدأنا الإحياء في العام الماضي، رغم ضيق الوقت.. وما عرفته في هذه السنة أن كثيرًا من القرى والبلدات القريبة والبعيدة عن بعلبك، أن هناك تصميمًا كبيرًا من أخوة وأخوات، رجال ونساء، ان يذهبوا مشيًا إلى مدينة بعلبك، والوصول اليها وقت المراسم المحدد. هذه الإرادة لم تتزعزع بالرغم من العاصفة الثلجية وتساقط الثلوج، وعلى التلفزيون واضح ان البقاع ممتلىء ثلجًا. هذه الظاهرة [المشي إلى مرقد السيد خولة بنت الإمام الحسين] نحبّ ان نعمّمها على مستوى الوطن، ان نحوّل هذه المناسبة إلى مناسبة مركزية، يجتمع فيه المواكب والمعزون والقوافل من كل المناطق حيث يوجد محبون ومواسون يريدون احياء الأربعين، وان تتحوّل المناسبة في مدينة بعلبك إلى مراسم مركزية =

مسؤولة بشكل مباشر عن تضخم الطقوسيات، ولكنها ليست السبب الوحيد. فالمنافسات السياسية، ومحاولة تأطير الولاءات منعًا لاختراقها، لها هي الأخرى دورها في تحويلها إلى منافسات طقوسية.

ها نحن نشهد ما يشبه التناقض في الفرضيات:

1) **فهناك**، أولًا، إسقاط لمتلازمة (التسييس) بما يعتقد أنه (عقلنة دينية). هناك من رأى ـ خصوصًا في العقود الخمسة الماضية ـ بأن ممارسة السياسة تقف على طرف نقيض من الطقوسية وانتشارها. صحيح أن البعض استخدم الطقوسية لغرض سياسي، لكن ذلك (الاستخدام) نُظر اليه وكأنه ممارسة (سياسية) يشوبها شيء من الانتهازية، أكثر من كونها (قناعة) دينية؛ وقد ثبت أن هذا ليس دقيقًا وصحيحًا. الاشتغال بالسياسة كان، والى وقت قريب، أمرًا منبوذًا في المجتمعات الشيعية الدينية المحافظة حيث تسود (التقليدية) التي تشكل الطقوسية أحد أعمدتها. والسياسة (فعلٌ معقلن) أي إنه يقرّب فاعله إلى الحسابات العقليّة، بينما الطقوسية تميل ـ هكذا نُظر اليها في كثير من الأحيان ـ إلى إسقاط الحسابات العقلية. لهذا نجد أن العاملين في السياسة بين المتدينين، سواء كانوا رجال دين أو فقهاء ومراجع ومثقفين، كانوا ـ إلى وقت قريب ـ متهمين في ديانتهم، وكان الكثير منهم يخفون متابعاتهم السياسية عن أعين المحيطين بهم، فلا يستمعون إلى أخبار الراديو أمامهم، ولا يقرأون جريدة أمام الملأ، ولا يتعاطون الشأن السياسي إلا مضطرين وتحت مسمّيات فقهيّة. وعلى سبيل المثال، كان آية الله أبو القاسم الكاشاني، المشهور كقائد سياسي إيراني، لمع اسمه أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات الميلادية، يخطب في عاشوراء داعيًا

= حقيقية، أيًا كان الطقس بردًا أو حرًّا أو ثلجًا أو مطرًا. إن شاء الله نتعاون على تكريسه واحيائه. كما ان ليوم العاشر خطابه وشعاره وكلماته.. دلالاته وعبره، فإن يوم الأربعين الذي يعبر عن حركة الموكب له أيضًا دروسه وعبره ودلالاته وشعاراته التي نحن احوج ما نكون اليها في مواجهة كل التحديات الاتية والمقبلة لنستلهم العزم والإرادة والتصميم، لنستلهم الشجاعة، ولنحمل اليقين والأمل في المستقبل، أيًا تكن الظروف والضغوط والتحديات والحروب النفسية التي تشن في هذه المرحلة على الأمّة ولبنان وشعوب المنطقة).

لتصحيح فلسفتها، وكان يخشى اتهامه بأنه صار سياسيًا!: (سيعتبرني بعضهم أنني من السياسيين، لأنني تكلمت في هذا الموضوع [فلسفة عاشوراء وكربلاء]، وسيشيع عنّي أنني صرتُ سياسيًا)![1].

كان السياسي يجد في (تجديد) الرؤية لعاشوراء، وربما مكافحة بعض أشكال الطقوسيات التي وصفت لدى الشارع الأقلّوي الشيعي بـ (النشوز) كالتطبير، وسيلة من وسائل نضاله، وذلك بغية إخراج الجمهور من (حالة الطقوسية التقليدية)، إلى (رحاب الثورة والتغيير). اليوم نجد عكس ذلك في كثير من الأحيان، فالعديد من السياسيين (في العراق خصوصًا) يقتتاون بالطقوسية، لا من جهة (الاستغلال السياسي الموقت لها) لتحقيق غرض سياسي آني مختلط بالدافع الديني، بل كاستراتيجية تحمل إصرارًا على (ديمومة) ذلك الاستغلال المتماهي مع هدفية تحصيل الأجر والثواب. ومن هنا، لم يعد (تسييس الطقس) موقتًا، أو بغرض ترشيد ممارسته، ولم يعد الفعل السياسي يقف على طرف نقيض من (النشوزات الطقوسية) وإن تمت إدانتها، فالفضاء الطقوسي أوسع بكثير جدًا من تلك الممارسات القليلة التي يجري نقدها. ولذا اعتقد البعض ان حالة تسييس الطقوس ضارة، وقد يصحبها حرف للوعي وترويج لبعض الخرافات أو تسامح معها[2].

لا يمارس هذا بعض القيادات الشيعية فحسب، بل حتى القيادات السياسية في دول عربية سنيّة خليجية، سمحت بانطلاق قنوات فضائية طقوسية شيعية من أراضيها. هذا لا علاقة له بالضرورة بحرية التعبير الديني، بقدر ما له صلة بتحريف الوعي السياسي، وجعل حقوق حرية

---

(1) انظر: محمد اسفندياري، عاشوراء الحسين وعاشوراء الشيعة.. تعدد الأهداف والوسائل، **نصوص معاصرة**، السنة الثالثة، العدد9، شتاء 2007، ص 21 ـ 22.

(2) مع فورة تكنولوجيا الاتصال ومواقع التواصل الاجتماعي، تبين أن امتلاك (أدوات الوعي) لا يعني صناعة وعي ديني. فقد استخدمت التكنولوجيا في إعادة انتاج القديم، وتأكيده، وترويجه والإصرار عليه. وفي الحقيقة فإن هذا لا يشمل الشيعة التقليديين وحدهم، بل يشمل الجزء الأكبر من عامّة المسلمين بمختلف تياراتهم ومذاهبهم.

التعبير الديني، بديلًا عن الحقوق السياسية. ومع هذا، لم ينجح الفصل حتى الآن بين ما هو حق تعبير ديني أو حق سياسي، ولا يبدو أنه سينجح في المستقبل.

2) **وهناك ثانيًا**، وفي السياق السابق نفسه، ظاهرة التلازم المفجع بين النهوض السياسي للشيعة، والجمود الثقافي، مع ما يصحب توسع الحالة الطقوسية السريع في بعض الأحيان من نشوزات فكرية، وتكاثر الحركات المهدوية التي لم يسبق لها أن وجدت إلا في القرنين الأول والثاني الهجريين، قبل تشكّل المذاهب وتبلور الفرق. برأي البعض، فإنه كان من المنتظر أن يؤدي نهوض الشيعة السياسي، إلى نهوض ثقافي متوازٍ، قد يقود إلى التخفيف من الحالة الطقوسية أو أقله تعميق معانيها والقيم التي تقف وراءها، إما لأن الوضع السياسي الإيجابي نسبيًا يتيح فرصة لظهور فكر جديد متناسق مع ذلك الوضع من جهة العلمية والعقلنة والحداثة؛ وإما لأن ما يعتبر ناشزًا من الطقوسيات كالتطبير، لا يخدم الوضع السياسي الجديد؛ وإمّا لأن الطقوسية قد أدّت دورها في ميدان السياسة وبالتالي كان عليها أن تعود إلى حجمها الطبيعي.

هذه مجرد افتراضات، لم تصح على أرض الواقع حتى الآن؛ وكأن بروز الطقوسية، بل طفرتها، جاء متناغمًا ومتوازيًا مع النهوض في ميدان السياسة. لماذا؟

يمكن الزعم بأن انتشاء الطقوسية من جديد جاءت بسبب السياسة نفسها، حيث قامت السياسة بتوسيع هامش الحرية في التعبير، كما في العراق، بحيث لم تعد تلك الطقوس ممنوعة بسلطان الدولة، وكان منعها السابق سببًا في انفجارها اللاحق بمجرد أن فُتحت ثغرة في السدّ. هذا ينطبق أيضًا على متواليات التأثير السياسي والنفسي العراقي على الشيعة في بلدان أخرى كالسعودية، حيث توسّعت فرجة ممارسة الطقوس بمجرد أن تغيّر الوضع الإقليمي (في العراق ولبنان خصوصًا). بل إن تزايد شعبية الطقوس في العالم الشيعي دفعت جهات وأحزابًا سياسية معارضة للطقوس إلى زيادة جرعتها، منافسة أو غيره، خصوصًا وأن الضغط الطائفي الذي تلا انتصار حزب الله في لبنان، وسقوط نظام البعث العراقي، فجّرا طوفانًا

سنيًا طائفيًا مضادًا، استوعبته جماهير شيعية وردّت عليه بالمزيد من الانغماس في استعراضات الطقوس والتأكيد عليها.

ولأن العراق صار مصدّرًا للطقوسية، وبسبب غياب الحواجز اللغوية، تلقفت تجمّعات شيعية عربيّة أخرى المنتج العراقي من الطقوسيات، القديم منها والجديد، وربطت نفسها به، تعبيرًا عن الهوية، أو انتشاءً بانتصار سياسي، دفعها للاعتقاد بأهمية استثماره في استعراض عضلات الثقافة الخاصة والتلذّذ بالتعبير عنها.

يمكن الزعم بأن الانحطاط الثقافي في العراق بسبب إغلاقه سياسيًا وثقافيًا بأدوات قمعية في العقود الثلاثة التي سبقت سقوط نظام البعث، ونمو فطريات الغلو في تلك الحقبة، خصوصًا فيما يتعلق بمزاعم المهدوية، فجّرها فيما بعد في ظرف مؤات تمامًا، حيث الجهل الشعبي، وحيث الفقر المدقع، وحيث الاستغلال السياسي من قوى خارجية وداخلية، كما أفصحت عن ذلك أحداث الزركة (جند السماء) وغيرها[1]. العراق الذي كان في الخمسينيات والستينيات الماضية مصدر إشعاع ثقافي متعدد

(1) وردت أخبار عديدة، من مصادر مختلفة، أن السعودية كانت تمول زعيم الجماعة التي كانت تحاول الهجوم على النجف وقتل القيادات الدينية فيها وذلك في فبراير 2007. وقد اتهم محافظ النجف السابق اسعد ابو كلل، السعودية بتمويل جماعة الزركة (جند السماء) واشار إلى ارتباطات بأفراد في لندن وسوريا والإمارات وغيرها. اتهمت وزارة الداخلية العراقية أيضًا أطرافًا اقليمية في قضية الزركة ولكنها لم تسمّ تلك الدول. وقد افادت مصادر مطلعة في الحوزة العلمية بالنجف أن المراجع كانوا مستهدفين، وأن هناك تمويلًا سعوديًا، ومن خلال اياد علاوي بتنسيق مع الأمير مقرن رئيس الاستخبارات السعودية الأسبق، وهذا ما أشار اليه مكتب رئيس الوزراء نوري المالكي، ونفاه علاوي.

http://www.burathanews.com/index.php?show = news&action = article&id = 15916

http://www.akhbaar.org/home/2007/10/36950.html

http://www.nahrainnet.net/news/52/ARTICLE/9486/2007-01-29.html

http://www.elaph.com/Web/Politics/2007/10/270413.htm

http://www.aawsat.com/details.asp?article = 440598&issueno = 10542

في 12/ 4/ 2008

الاتجاهات، هو غير مؤهّل الآن، ولا في المستقبل القريب، ليستعيد دوره الثقافي الرائد، بسبب حصار الماضي وآثاره السياسية، وبسبب الصراع الطائفي ـ المحلي والإقليمي ـ الذي لم ينته على السلطة والنفوذ.

ولربما يكون صحيحًا الزعم أيضًا بأن السبب الأساس في جمود الفعل الثقافي والفكري لدى الشيعة في الأعوام القليلة الماضية (الأرجح أن هذا لا ينطبق على شيعة إيران)، يعود إلى أن خلطًا قد حدث بين عوامل النهوض السياسي وأدوات النهوض الثقافي والفكري. فليست السياسة هي التي قدّمت للشيعة خدمة التعبير الطقوسي عن الذات المقموعة، بل إن الطقوسية والتراث التقليدي كانا السبب في النهوض الشيعي السياسي. وهنا ـ حسب هذا الرأي ـ لماذا المراجعة والتصحيح إذا كان ما يراد نقده هو سبب النهضة السياسية؟!

صحيح بقدر كبير القول بأن الطقوسية، كان لها حضورها المتميّز في ميدان الفعل والنهضة السياسية، كما أوضحنا ذلك في الفصل السابق؛ لكن قد لا يعود الفضل اليها نفسها بشكل كلّي، وجودًا وحضورًا وممارسة، فلطالما كانت الطقوس تمارس على مدى التاريخ. وإنما الفضل ـ حسب هذا الرأي ـ يعود بشكل أكبر إلى من قام بتفعيلها وإقحامها في ميدان السياسة، وهذا قام به آخرون من خارج الميدان الطقوسي، وهم: المفكرون والسياسيون الذين عمدوا إلى (تجديد فلسفة الثورة الحسينية) و(إسقاطها) على الواقع و(استثمار) خصائص الطقوسية لتلعب الدور المفترض بها أن تلعبه في التغيير.

(1)
إصلاح الطقوس أم إفساد الدين؟

الجدل حول ممارسة بعض الطقوس الشيعية قائم لم يتوقف منذ عقود. قد يشتدّ حينًا وقد ينخفض حينًا آخر؛ حسب الأسباب والظروف السياسية، وفي أحايين أخرى حسب المناخ الثقافي الذي قد يغيّر مشهده إثارة في مقالة أو بحث أو خطاب أو فتوى يأتي بها عالم أو مفكر أو كاتب حول تلك الطقوس، فتثير زوبعة من الجدل. لا يوجد خلاف حول أصل ممارسة الطقوس ولا أحد ـ حسب علمنا ـ شكّك في أهميتها كجزء من منظومة الهوية الدينية وما يترتب عليها من آثار نفسية واجتماعية ايجابية؛ فضلًا عن قيمتها الدينية الذاتية من جهة أنها ممارسة تتصل بالثواب والأجر من الله.

محلّ النقد والنظر، لا يطال معظم الطقوس الممارسة، وإنما القليل منها، الذي قد يمارس في بلد دون آخر، أو مدينة دون أخرى، أو جماعة تتبع مراجع دينية محدّدة دون الآخرين. أهم الطقوس المنتقدة هي: التطبير، أي جرح الذات بالسكاكين والسيوف في يوم العاشر من المحرم؛ وقد يتوسّع البعض في نقد كل ما له علاقة بإيذاء (الذات) بما في ذلك استخدام السلاسل، واللطم باليدين على الصدر. وهناك من انتقد طقس (تسويد الوجه) أو تلطيخه بالطين، علامة على التفجّع (انظر الفصل الرابع)، وكذلك طقوس الزحف على البطن، التي يمارسها بعض الأذربيجانيين الأتراك، والمشي على الجمر، وعمومًا فهذه ممارسات ليست لها صفة العمومية والاتساع من جهة الممارسة، بل هي ضيقة ومحدودة جدًا.

وكذلك فإن هناك ممارسات انتقدت في فترة سابقة ولكن تمّ

تجاوزها، تحديدًا لتغيّر الحكم الشرعي بشأنها، مثل استخدام أدوات موسيقية، والتمثيل المسرحي لقصة كربلاء/ الشبيه، فهذه لا تعدّ اليوم مثار اختلاف وجدل كما كانت عليه قبل نحو قرن مثلًا. كما أن هناك نقدًا جديدًا للطقوسية قد دخل الساحة في السنوات الأخيرة، يتعلّق بالمدّة الزمنية التي تستغرقها الطقوس على مدى العام، والآثار السلبية التي قد تنتج عن ذلك سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية.

إذن، فإن مناقشة موضوع الطقوس الشيعية لا تشمل إلا القليل منها، وليس أصلها، وهي تأتي في وقت أصبحت فيه مسألة مركزية في الذهنية الشيعية ـ إن لم تكن في المعتقد الشيعي نفسه ـ خصوصًا قضية كربلاء وعاشورائها؛ بحيث ـ كما هو واضح اليوم ـ صارت الممارسات الطقوسية ساحة أساسية من ساحات العمل السياسي؛ ولربما تكمن في هذا كلّه (لا جدوائية) النقاش بشأنها!

ثبت من خلال التجربة، أن الدعوات إلى المراجعة و(الإصلاح) تعترضها إشكالات هائلة، تبدأ في أصل اعتبار النقاش حول الطقوس إصلاحًا، سواء من حيث التعريف أو المؤديات أو المقاربات. في الأساس، هناك أكثرية شيعية شعبية ترفض أصل النقاش وترفض إطلاق لفظة (الإصلاح) على من يدعيها، وتوجّه سؤالًا متكررًا: لماذا تركتم كل القضايا التي تحتاج إلى إصلاح وجئتم إلى موضوع الطقوس المختلف بشأنها؟. ألا توجد قضايا أكثر أهمية من هذا الموضوع؟ وكأن من يطرح السؤال يستبطن اتهامًا بأن هناك ما يشبه المؤامرة على تلك الطقوس ورعاتها، وهو يرى أن الحديث والكتابة في هذا الشأن لا يخلوان من تخطيط جهة أو جهات ما، يشكّ في تديّنها ـ من وجهة نظرهم ـ أو هي ضعيفة التديّن، غرضها زعزعة تديّن الناس، والحطّ من مقام أهل البيت، وتاليًا إضعاف التشيّع.

هذا أمرٌ ليس مستغربًا، ذلك أن مناقشة الطقوس الشيعية، تعني مناقشة (المقدّس). والمقدّس لا يقبل معظم البشر مناقشته ووضعه على طاولة التشريح، لأن من أهم صفات (المقدّس) موضوعًا أو ممارسة أو شخصًا أو رمزًا ماديًا: تعاليه على النقد. ثم إن مناقشة الطقوس الشيعية

تعني تشريحًا مؤلمًا للذات وللهويّة، يصعب على معظم الناس قبوله، حتى وإن تحرّروا من (قدسية) الطقس نظريًا، فإنهم من الناحية العملية لا يستطيعون الفكاك منه، خصوصًا وأن الطقوس الشيعية تهيمن على الفرد الشيعي أيًا كان توجهه أو رأيه بحيث تجعله يعيش طقسًا واحدًا مستمرًا وممتدًا (من المهد إلى اللحد)؛ فهو إن استطاع الفكاك من طقس ما، فإنه لا يستطيع الفكاك من عشرات الطقوس الأخرى.

يرفض المدافعون عن الطقوس المختلف بشأنها، وهم الأكثرية، اعتبار الدعوات إلى إصلاحها دعوات إصلاح حقيقية، وهناك طائفة كبيرة من الشيعة اليوم لا تعتقد بأن بعض الطقوس الفاقعة الموسومة بـ (النشوز) خاطئة (تنحصر احيانًا في قضية التطبير)، ولا هي بحاجة إلى تعميد فقهي جديد، ولا هي خاطئة من جهة مؤدياتها السياسية، ولا هي تشير إلى ما يخالف المصلحة المذهبية، فيما يتعلق بالاتهامات من أنها تحولت إلى أداة تسيء إلى سمعة الشيعة كطائفة والتشيّع كمذهب. وهي تتساءل: لماذا (الإصلاح) إن كان كل شيء صحيحًا ولا غبار عليه، خصوصًا وأن أكثر المقامات الفقهية الشيعية إما تسامحت مع الطقوس التي تصنّف بأنها (ناشزة)، وإما قدمت الفتاوى الصريحة على إباحتها، بل وصل الأمر إلى اعتبارها واجبًا كفائيًا؟

على أن نقاش مسألة الطقوس يتم بالكثير من الحذر والخوف من الشارع الذي صارت له سطوة واسعة ترعب ليس مَنْ هم خارج دائرة رجال الدين بإخراجهم من الملّة فقط، وربما إقصائهم اجتماعيًا فحسب، بل إن سطوتهم تخيف أيضًا رجال الدين والمراجع، إلى حدّ يستغرب معه البعض كيف أن مراجع قادرين على تحريك الملايين ببضع كلمات، يخشون تلك الملايين نفسها إذا ما اقترب الأمر من قضايا تتعلق بطقوس هويتها[1].

(1) حبيب محمود، شعارات لا شعائر، في: http://www.rasid.com/artc.php?id=15601، في، 1/ 2/ 2008. ويقول الكاتب بأن من المثير أن (يُرفض النصّ الديني باسم العاطفة الناشئة عن التديّن. وتهمسُ الفتوى في أضاميم الكتب في الوقت الذي يحتاج الجمهور صوتها من المنابر. ويحكم المزاج الاجتماعي على الفعل والقول منطلقًا من الحالة الجمعية المخدِّرة بالطقوس. ومن =

= الطبيعي، أمام هذا الواقع، أن تتحول أكثر من ستين فتوى فقهية تحرّم التطبير إلى حبر على ورق أمام رجرجة السلاسل على الظهور ومسيل الدماء على الوجوه. ويصمتُ ـ أمام كل ذلك ـ كلّ خطيب وعالم فاضل عن الحديث عن حرمة التطبير خوفًا من المواجهة الاجتماعية)!

ويعتقد الوردي بأن علماء الشيعة (تخلصوا من ربقة الحكومة فوقعوا في ربقة العامة) ولاحظ أنهم رغم سعة حرية الاجتهاد وحرية التفكير لدى علماء الشيعة إلا أنهم في موضوع الطقوس لا يعلنون آراءهم للعامة (خشية أن يثور هؤلاء عليهم وينفضوا عنهم. العامة بوجه عام ميالون للخرافة في شؤونهم الدينية، وكثيرًا ما يبتدعون طقوسًا وعقائد جديدة حسب مقتضيات ظروفهم وحاجاتهم النفسية والاجتماعية). واشار الوردي إلى ما كتبه السيد هبة الدين الشهرستاني في مجلة العلم (... السيطرة اضحت للرأي العام على رأي الأعلام... فصار العالم والفقيه يتكلم من خوفه بين الطلاب غير ما يتلطف به بين العوام وبالعكس، ويختار في كتبه الاستدلالية غير ما يفتي به في الرسائل العملية ويستعمل في بيان الفتوى فنونًا من السياسة والمجاملة خوفًا من هياج العوام). انظر علي الوردي، **دراسة في طبيعة...** ص ص 230، 232.

يوضح أحد الباحثين ـ في هذا المضمار ـ أن قوة الشارع وفاعليته وصلت إلى حدّ بحيث (لو أن مرجعًا أراد التغافل عنه لخسر مكانته ومركزه... وهذا هو الذي يبرّر سكوت الكثير من العلماء أمام الخرافات ورواجها. بل هناك في هذا المجال من فضّل التعاطف على السكوت أو المواجهة، فعلى سبيل المثل المرحوم آية الله السيد محمود الشاهرودي الذي أجاز حتى المشي في النار)! انظر: حسن إسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 181.

وكان الشهيد مطهري قد شخّص هذا الداء، وأكثر من نقده، وإن لم تصبه إلاّ بعض الجراحات من جراء ذلك، كونه كان من رموز الثورة الإسلامية المنتصرة والحاكمة. فمطهري أوضح خطر ما أسماه (الإصابة بآفة العوام) وأنها أخطر من السيول والزلازل، وأن النظام المالي المستقلّ الذي حرّر علماء الشيعة من (سطوة الأنظمة)، أخضعهم من جانب آخر إلى (سطوة العوام). وقرّر مطهري بأن (منظومتنا الدينية على أثر إصابتها بهذه الآفة، لا تستطيع أن تكون طليعة فتتحرك أمام القافلة، وأن تهدي القافلة بالمعنى الصحيح للهداية، وأنها مضطرة إلى التحرك وراء القافلة. إن من سمات العامة أنهم لا يفارقون القديم الذي اعتادوا عليه، بل يتمسكون به دون تمييز بين حق وباطل، إنهم يعتبرون كل جديد بدعة واتباعًا للأهواء). وبسبب تلك الآفة: (ليس أمام مجتمعنا الديني ـ يقصد =

لهذا رأينا إحجام الكثير من الفقهاء والعلماء والمثقفين المتدينين عن الدخول في معترك صراع مثل هذا، يعلمون مسبقًا أن ثمنًا كبيرًا عليهم دفعه من سمعتهم ومكانتهم الاجتماعية. لم تكن مناقشة (إصلاح الطقوس) وأحيانًا (فلسفة الثورة الحسينية) في يوم من الأيام هادئة أو تجري في مناخ علمي ملائم. موضوع الثورة الحسينية وفلسفتها يدور في أكثر الأحيان بين الكتاب والمفكرين والعلماء، أي إنه موضوع نخبوي أكثر من كونه موضوعًا يناقشه العوام من الناس، مع أن هؤلاء ليسوا بعيدين عنه، ويمكن أن يستثار الجمهور ضد فكرة كاتب أو باحث أو عالم. لكن مناقشة الطقوس العاشورائية لها صلة وثيقة بالجمهور وبعاطفته وهويته، ويرتبط ـ كما رأى أحد الباحثين ـ بمصالح عدد من الناس، كما أنه مرتبط بأفعال وليس بمجرد أفكار، ولذا فإن حساسية مناقشة الطقوس تصبح مضاعفة[1]، في حضور شارع يُستنفر عادة لتعزيز مواقع من يمكن تسميتهم بـ (المحافظين) وتحصينها. إن إقحام الشارع في مناقشة الطقوس، أو اقتحامه التلقائي لها لارتباطها بعاطفته وهويته، يضيّق مناخ البحث، ويرفع وتيرة السجال والشتائم، ويجرح كبرياء ومكانة العلماء الذين يصنّفهم أتباعهم بـ (المصلحين)، ويعزّز موقف الصامتين.

حسب التجربة التاريخية، فإن أحدًا لم يدخل ساحة نقاش إصلاح الطقوسية الشيعية إلا وخرج متّهمًا في دينه وتشيّعه، جريحًا في شخصه، كائنًا من كان الشخص، وبالغًا ما بلغ من العلم. إن التجربة المرّة لدعاة إصلاح الطقوس العاشورائية من العلماء والمفكرين، تمثّل في ذاتها رادعًا قويًّا لمن يسعى سعيهم، وإن كان الأمرُ تغيّر بشكل واضح ـ وبشكل نسبي

= العلماء ـ سوى السكوت في موضع الكلام، والسكون في موضع الحركة، والنفي في موضع الإثبات، لأن ذلك ينسجم مع طبيعة العامة).. لتصل الأمور إلى ما يشبه الخضوع لـ (حكومة العامّة) التي اعتبرها: (منشأ رواج الرياء، والمجاملة، والتظاهر، وكتمان العالم. إن حكومة العوام هي التي تدمي قلوب أحرارنا وطلاب الإصلاح فينا). انظر: مرتضى المطهري، **الاجتهاد في الإسلام: محاضرات في الدين والاجتماع**، ترجمة جعفر صادق الخليلي، طهران (د. ت)، ص 55،54، 58.

(1) حسن إسلامي، مصدر سابق، القسم الأول، ص 25.

أيضًا ـ بعد تبنّي الإمام الخميني ومن بعده الإمام الخامنئي، وهما في موقع المرجعية والسلطة السياسية ـ آراء ممانعة قويّة مشفوعة بقوة السلطة في فرضها. وقد تكون فتاوى ذينك المرجعين تجاه طقوسية التطبير قد أشعلت الطقوسية في أماكن أخرى من باب التحدّي والمنافسة المرجعية ربما (البحرين، والعراق مثلًا).

السيد هبة الدين الشهرستاني، رجل السياسة والدولة والدين، الذي حذّر من الخضوع لسلطة الشارع، وجد نفسه بعد صراع شديد حول ما كتبه عن الطقوس[1] مضطرًا لأن يغادر النجف ليسكن في بغداد، محمّلا بأكوام من الاتهامات والشتائم.

والشيخ المجاهد محمد مهدي الخالصي، الذي حارب المستعمرين الإنجليز وتعرّض للنفي، تلقى طعنات العامّة والخاصة، بعد أن كتب ضد الطقوس مثار الجدل في كتابيه: مواكب العزاء، والمجالس الحسينية، فظهر خمسة عشر كتابًا ضدّه، وظهرت فتاوى بعض العلماء بتكفيره، وأُغري الصبية والمراهقون للتظاهر ضدّه والسخرية منه، بل جرت محاولات للنيل

---

(1) يقول السيد الشهرستاني: (وأما في القرون الأخيرة فالسيطرة أضحت للرأي العام على رأي الإعلام. فصار العالم والفقيه يتكلم من خوفه بين الطلاب غير ما يتلطف به بين العوام وبالعكس، ويختار في كتبه الاستدلالية غير ما يفتي به في الرسائل العملية، ويستعمل في بيان الفتوى فنونًا من السياسة والمجاملة خوفًا من هياج العوام. حتى انه بلغنا عن فقيه سأله أحد السوقيين، عن يهودي بكى على الحسين عليه السلام فوقعت دمعته على ثوبي، هل نجس الثوب أم لا؟ فأجاب المسكين خوفًا منه: إن جواب هذه المسألة عند الزهراء عليها السلام. وسأل سوقي آخر فقيهًا عمن شج رأسه للحسين عليه السلام فأجابه كذلك، إلى غير ذلك، لكن هذه الحالة تهدد الدين بانقراض معالمه، واضمحلال أصوله، لأن جهّال الأمم يميلون، من قلة علمهم، ونقص استعدادهم، وضعف طبعهم، إلى الخرافات وبدع الأقوام والمنكرات. فإذا سكت العلماء ولم يزجروهم أو ساعدوهم على مشتهياتهم، غلبت زوائد الدين على أصوله، وبدعه على حقائقه، حتى يمسي ذلك الدين شريعة وثنية همجية تهزأ بها الأمم). من مقالة للشهرستاني في مجلة العلم، عنوانها: علماؤنا والتجاهر بالحق، نقلًا عن: د. علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، قم 1413هـ، ص 232.

منه جسديًا. وقد بقي موكب عزاء (الخالصية) في بغداد حتى اليوم بعيدًا عن الطقوس المختلف بشأنها كالتطبير والتمثيل الديني واستخدام السلاسل[1].

أما السيد محسن الأمين، فقد تعرّض لسهام الخصوم من كل حدب وصوب. لم تشفع له أعماله الرائدة، فاتهم بالزندقة وفساد العقيدة وعدم التديّن و(سيّد الأمويين)؛ وكان يُلعن على المنابر، وتقال فيه كل أقاويل الفحش، وكان السقّاؤون يدورون في الشوارع قائلين: (لعن الله حرملة، بل لعن الله الأمين!).

السيد الأمين الذي دافع عن طقوسيات العزاء المشروع ـ بنظره ـ من بكاء، وإظهار الأسى، وإنشاد الشعر الرثائي، وسرد قصة استشهاد الحسين، وبيان مناقبه، وإطعام الطعام، وعدد نحو 19 فائدة دينية واجتماعية للعزاء والطقوس، والذي كتب مدافعًا في: (إقناع اللائم على إقامة المآتم)، و(لواعج الأشجان في مقتل الإمام الحسين) و(أصدق الأخبار في قصة الأخذ بالثأر) و(الدرّ النضيد في مراثي السبط الشهيد).. هذا العالم الذي ساعد الخطباء بأن هيّأ لهم خمسة مجلدات من كتابه: (المجالس السنيّة في مصائب ومناقب العترة النبوية) أصبح (وهّابيًا)[2] (أمويًّا) لأنّه أفتى ضدّ طقوس التطبير وأضرابها، وصنّف رسالة بعنوان: (التنزيه لأعمال الشبيه).

حتى الشعر استخدم لهجاء السيد الأمين. من ذلك ما قاله الشيخ عبدالحسين صادق:

فما المعول النجدي أدهى مصيبة   من القلم الجاري بمنع المآتم
كلا ذين هدّام لما شاد أحمدٌ   ولكن يراع المنع أكبر هادم

وقال:

لعنَ الله أُناسًا   حرّموا ندبَ الحسين

---

(1) الحيدري، **تراجيديا..**، ص 114.

(2) للسيد الأمين كتاب يناقش أفكار الوهابية ويعارضها سمّاه: (كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب).

حتى أصبح هذا البيت يقوم مقام مقولة: (لعن الله من ظلمك يا أبا عبدالله)[1]!

وكان السيد صالح الحلّي، الخطيب العراقي المشهور، قد استخدم المنبر الحسيني لشنّ الحرب على السيد الأمين ـ وقد كان هذا الأخير يقطن دمشق ـ ومن أيّد دعواه، وفي مقدمتهم المرجع السيد أبي الحسن الأصفهاني[2].. وقد هجاه شعرًا بقوله:

يا راكبًا إما مررتَ بجلّق فابصق بوجه أمينها المتزندق

وظهر بيتان من الشعر قيلا ضد (محسن أبي طبيخ!) هما:

ذريّة الزهراء إن عُدّدتْ يومًا ليطري الناس فيها الثنا
فلا تعدّوا محسنًا منهمُ فإنها قد أسقطت محسنا

تجربة الأمين تكرّرت مع آخرين ولاتزال، إلى حدّ يبعث على الإدهاش[3]. فحين أصدر السيد مهدي بن صالح القزويني في البصرة فتواه

---

(1) حسن إسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 155. وانظر ايضًا ص 156 ـ 157.

(2) أفتى المرجع السيد أبو الحسن الأصفهاني منتصرًا للأمين دون أن يسمّيه: (إن استعمال السيوف والسلاسل والطبول والأبواق، وما يجري اليوم من أمثالها في مواكب العزاء بيوم عاشوراء، باسم الحزن على الحسين، إنما هو محرم وغير شرعي).

(3) انظر حسن اسلامي، الذي يعلق على تجربة السيد الأمين بأن ما ناله من فحش القول ساهم الكثير من العلماء بسكوتهم في إشاعته. ويضيف: (الأكثر عجبًا أن هذه التجربة ما زالت تتكرر مرارًا، ويُتهم الأشخاص الأكثر تحرّقًا على الدين بأنّهم لا دين لهم). إسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 157. حدث شيء شبيه بهذا لأولئك الذين تعاطوا مع قضية الإصلاح في إطارها العام والخاص، كمؤلف كتاب (شهيد جاويد/ الشهيد الخالد). لقد تم الطعن في شخص المؤلف آية الله صالحي نجف آبادي في عشرات الكتب التي ظهرت ضدّه، ووصف بأنه (معتقد بأفكار النواصب، ومناهض للأفكار الشيعية) وأنه (يتهم العلماء وكبار المذهب بالسطحية والسذاجة) وأنه (عجوز ساذج)، وأن كتابه (مضلّ) وأوصى بعض كبار المجتهدين بعدم مطالعته: (إن حكم كتب الضلال معلوم. لا تطالعوا هذا الكتاب). انظر اسلامي، مصدر سابق، القسم الأول، ص 15 ـ 25.

عام 1926م بتحريم أعمال الشبيه (التمثيل الديني) وضرب الصدور، وغيرها، اتهمه المحافظون (بالتعاون مع الحزب الأموي) وأنه من (المجدّدين المتسنّنين)[1].

وممن تعرّضوا لسيف النقد والشتم: الدكتور شريعتي، الذي ظهرت فتاوى أكثر من عشرين من آيات الله تقول بخروجه على الدين، وتنكّبه عن جادّة الصواب، وأنه (وهّابي)، بل جاءت التهديدات له كما لغيره من قبل بالقتل أو ما دونه. وحتى الشيخ مطهري، فإنه وإن لم يتعرّض لمثل ما تعرض له الآخرون، بسبب مكانته في الثورة الإسلامية في إيران، لكن كتابه: (الملحمة الحسينية) الذي حوى نقدًا وقراءة للطقوس العاشورائية وغيرها، وجد من يواجهه، ولو من باب الزعم بأن مطهري لم يكن صاحب الكتاب!

وأما الشيخ المنتظري فتعرّض للتكفير وصار (عدوًّا للزهراء/ دشمن زهراء) لأن له رأيًا مختلفًا في موضوعي فدك والشهادة الثالثة في الأذان، اللتين لهما صلة قوية بالهوية الخاصة للشيعة.

(1) اسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 145 ـ 146.

(2)
الإصلاح المسيّس

الطقوس الشيعية لا تناقش اليوم بمعزل عن الظروف السياسية، وهي واقعة تحت ضغط فريقين قويين: الأول، ضغط شخصيات وفئات دينية واجتماعية، عادة ما تصف نفسها بأنها الأعلى ثقافة، وهي لا تقبل (بعض) أشكال الطقوس القائمة، ولا تستطيع أن تتسامح معها، أقله من زاويتها المصلحية (المذهبية والسياسية). والثاني، ضغط الأكثرية الدينية الشيعية التي تمثّل ما يمكن تسميته (التشيّع الشعبي)، وهذه لا تريد ولا تقبل ـ وربما لا تستطيع ـ أن تتنازل عن ممارسة (بعض) تلك الطقوس، وترى أن ما تمارسه شرعيّ بداهة، وأن لا أحد يستطيع أن يطعن في شيء قد تمّت شرعنته منذ زمن، وأن التنازل يحمل بعدين: ديني وسياسي، إضافة إلى البعد (المصلحي).

وبالرغم من تعاقب الأجيال، وتتالي النقد ودعوات التشذيب أو التكييف لبعض الطقوس.. ورغم اختلاف المقاربات لموضوع الطقوس، إلاّ أن الجدل الذي يتكرّر كل عام لم يصل إلى نتيجة، ولا يبدو أنه سيصل إلى نتيجة في المستقبل، ما يؤكد الحاجة إلى تفكيك الموضوع مجددًا للتعرّف إلى خلفياته، وأسباب انحباس الجدل غير المثمر.

واحدة من أهم الإطلالات على دعوات الإصلاح، لها علاقة بالأبعاد السياسية. إذ لم تكن دعوات الإصلاح الديني/ الطقوسي بعيدة عن التسييس، كما أن المتشبّثين بكليات الطقوس هم أيضًا في أغلبهم غير بعيدين عن السياسة في مستوى من المستويات؛ فضلًا عن أن الفضاء الذي تناقش فيه الموضوعات الطقوسية هو فضاء سياسي بامتياز، ومتأثر بأوضاع ومواقف سياسية يعيشها المتجادلون، إن على المستوى المحلي الوطني، أو في الدائرة الإقليمية العربية والإسلامية. بل إن قوى سياسية وحكومات غير

معنية بالتشيّع ولا حتى بالإسلام، ربما دخلت على خطّ الجدل الطقوسي، مثلما فعلت في الماضي.

الأسئلة المحورية في هذا الموضوع هي: لماذا ظهرت معظم دعوات الإصلاح الديني من أشخاص يتبنّون قضايا سياسية، أو منخرطين في الشأن السياسي ـ مع اختلاف في نسبة الانغماس بين شخص وآخر. نلاحظ مثلًا: أن السيد محسن الأمين ومن ورائه المرجع أبو الحسن الأصفهاني؛ كما الدكتور شريعتي؛ وآية الله مطهري، والإمام الخميني؛ والسيد فضل الله؛ والمرشد السيد علي خامنئي.. هؤلاء كانوا ـ أو لا يزال بعضهم ـ مناضلين سياسيين، وكان عملهم الفكري أو الديني مختلطًا إلى حدّ بعيد بالشأن السياسي أو بفهمهم السياسي. لماذا كان هؤلاء يبدون حرصًا على تشذيب بعض الطقوس أكثر من مراجع وفقهاء عرف عنهم العزوف عن السياسة؟

أليس مدهشًا ـ مثلًا ـ أنّ من أيّد دعوات إصلاح الطقوس، هم الأقرب إلى تيار التغيير السياسي، وأن من اعترض عليهم هم في معظمهم غير مسيّسين، أي لا يتعاطون السياسة في محيطها الوطني، ولكنهم قد يكونون مدفوعين بمصالح سياسية أو غيرها في محيطهم المحلي الأدنى؟

ألا يدفعنا للتساؤل حقيقة أن طليعة القائمين على أكبر مضخّات الطقوس اليوم، والأكثر ترويجًا لها، عبر الخطباء أو المنابر الفضائية، هم من أتباع المرجع الديني الراحل السيد محمد الشيرازي، وهو شخص اقتحم عالم السياسة مبكرًا بالمقارنة بأقرانه في العراق، ولم يتركه حتى مات في المنفى؛ وأنّه ـ كأخيه الراحل السيد حسن الشيرازي، الذي اغتاله صدّام حسين في بيروت بداية الثمانينيات الميلادية الماضية ـ كان منذ وقت مبكّر أيضًا، موازٍ لتبكيره في العمل السياسي، قد دافع عن الطقوس بما فيها التطبير والمشي على الجمر، ودفعها إلى الأمام، وروجها، ونظّر، وكتب الكتب[1]؟!

---

(1) يعتبر كتاب السيد حسن الشيرازي، الشعائر الحسينية، من الكتب المميزة في الدفاع عن الطقوس، وقد نشر اول ما نشر في الستينيات من القرن الماضي، ولا يزال يعاد طبعه.

إذن، قد نكون أمام أجندتين سياسيتين مختلفتين، بل أمام عقليتين في فهمهما للنص الديني، أو لتطبيقاته، أو لتقويمهما للمصلحة العامّة في ظروف سياسية مختلفة، أو بالأصح شديدة التقلّب. فمالذي يختلفان فيه، ومالذي يتفقان:

أولًا ـ في طريقة الاستثمار السياسي

هناك طريقتان للاستثمار السياسي للطقوس؛ إحداهما تريده عبر رفع لواء إصلاحها؛ والأخرى تريده عبر إبقاء الوضع الراهن أو الزيادة فيه. المثال الأوضح هنا هو: صراع السيد الأمين والشيخ عبدالحسين صادق. صوّر أحد الباحثين[1] الفروق بين السيد الأمين ومخالفه الشيخ عبدالحسين صادق وكأنه صراع في الرؤية الدينية، ممأسس على حالة عائلية وسياسية، حيث توجد (عائلات سياسية تقارب الإسلام عمومًا، والإسلام الشيعي خصوصًا، مقاربة مصلحية، وتمتطي جواد المعرفة الدينية، ولو قشريًا لتؤسس على صهوته سدّة الملك، لا سدرة المنتهى الديني). ويضيف بأن كلا الرجلين ـ الأمين وصادق ـ من عائلتين دينيتين سياسيتين. لهما نهجان في السياسة: الأول مع الثورة العربية ضد الانتداب ومن ضحايا السلطة ومهجريها ـ أقام في الشام؛ والثاني مع السلطة المحلية ورأسها الانتدابي. الأمين.. سيّد معمّم، يريد تقديم الظاهرة العاشورائية لتكون أشمل في تأثيرها العربي الإسلامي وتقاربيّة مع الآخر السنّي. وهو بهذا شمولي إصلاحي تجديديٌ فضاؤه العالم العربي الإسلامي، ورهانة على التغيير: تغيير السلطة والزعامات المقاطعجية المتعاملة مع العثماني ثم مع الانتداب الفرنسي. والثاني صادق، معمّم ولكنه شيخ يريد توظيف الظاهرة الدينية لمصلحة المحلي الشعبوي، السوقي أحيانًا، كما يقول خليل. وهو مؤسس تيار قائم حتى اليوم (تطبير النبطية) يغلّب (المحلّي) على (الإقليمي العروبي).

يعتقد رالف أن عبدالحسين صادق، على عكس الأمين في موقفه من

(1) الدكتور خليل أحمد خليل، من مقدمته لكتاب: يوم الدم، لرالف رزق الله، ص 11 ـ 12.

طقوس التطبير والتمثيل المسرحي الديني (كان محكومًا بانتمائه السياسي وبمصالح دنيوية.. فقد اكتشف الشيخ بحدسه الوظيفة الاجتماعية للشعيرة، ورأى أنها كانت تشكّل أداة للنفوذ والهيمنة). وخلص إلى نتيجة أن غرض عبدالحسين صادق وعائلته هو أن يعتبر ممثلًا للخط الحسيني، وبالتالي فالشيعة في لبنان مدعوون للولاء له وطاعته. وإذا كان الشيعة الأوائل قد تخلّوا عن الحسين وقت المعركة، فبإمكانهم (التكفير عن خطئهم بإظهار وفائهم وولائهم وطاعتهم لـ «ممثل الحسين المعاصر» شيخ النبطية)[1]!

دعاة الإصلاح ـ كما هو واضح اليوم ـ يغترفون من معين واحد؛ وهم أقرب إلى فكرة التغيير في ميدانه السياسي عبر تثوير النهضة الحسينية (هناك بعض الاستثناءات في التجربة السعودية الحاليّة كما سنرى)، وأكثر قدرة على إدراك مضامينها واستيعابًا لمفرداتها ـ كما بعض مفاهيم التشيّع؛ فالمسألة لا تقف عند حدود الموقف ضد بعض الطقوس التي يرونها ناشزة. أي إن هؤلاء، وفي كثير من الأحيان، هم أقرب إلى الاستثمار بعيد المدى في الأفكار والمفاهيم، منهم إلى الاستثمار السياسي الآني. وهم في هذا الشأن يبدون للمراقب وكأنهم أقرب إلى مفهوم الإصلاح الديني، منه إلى السياسة، وليس الواقع بالضرورة كذلك.

وفي المقابل هناك دعاة المحافظة على الطقوس، وهؤلاء لهم منطقهم الموحد، ومرجعيتهم النصّيّة، وهم أكثر اهتمامًا بالاغتراف من الفتاوى الجاهزة المؤيدة لكل الطقوس، كما الاغتراف من النصوص غير المأوّلة وغير المحقّقة والروايات التاريخية، أي إنهم في واقعهم أخباريون (أهل الحديث/ النصّ) يميلون إلى الأخذ بالأخبار (جمع خبر/ حديث) ومعانيها الظاهرة دون بذل الجهد في التحقيق أو الغوص في المعاني. لهذا لا يظهر من هذه المدرسة المحافظة من يدعو لإصلاح الطقوس، بل يظهر من ينظّر لها ويسعى لتوسيعها. وعمومًا فإن هؤلاء المحافظين يعنون بتسييس الطقس بوضعه الآني، واستثماره، والدفاع عن النصوص وحتى الأدلة ـ التي قد يعتبرها الطرف الآخر ضعيفة ـ التي تعضده، واستخدامها كلها لمصلحة

(1) رالف رزق الله، **يوم الدم**، ص 98، 100 ـ 101.

مكانتهم الاجتماعية والسياسية، وقد يتخذ الجدل صفة الدفاع عن (التشيّع الأصلي) ضد المهرطقين ضعيفي الإيمان، في الجانب الآخر[1].

الأكثر اقترابًا من النصوص (الأخباريين)، هم الأكثر التصاقًا بالطقوس. النزعة الأخبارية لصيقة بالطقوس المذهبية وتوسعتها إلى أقصى حدّ؛ ومن الواضح للباحث أن التيارات الشيعية الأقرب إلى النزعة الأخبارية (النصيّة) هي الأكثر انغماسًا في الطقوس والأشد في الدفاع عنها، ويتهمهم خصومهم بأنهم يروجون الغلو والخرافة بين الجمهور.

ولكن الغريب في الأمر ـ وهو ما لاحظه رالف رزق الله ـ أن الأصوليين يمكن أن يكونوا أكثر محافظة من ذوي النزعات الاخبارية فيما يتعلق بالطقوس. بمعنى ان ذوي النزعات الاخبارية هم في حقيقة الأمر مبدعون ومؤلفون ومجتهدون في الطقوس، ولا يعودون إلى النصوص التأسيسية، بينما المعارضون الأصوليون كالسيد الأمين، الذين يعتمدون العقل، أظهروا أصولية ومحافظة، وبدت معالجة السيد الأمين وكأنه (أخباري) أي إنه التصق بالنص وبتفسيره المحافظ له، وبدا أقرب إلى الإبقاء على القديم.

ثانيًا ـ في حجم التسييس، والوعي السياسي

يمارس كلا الطرفين: الإصلاحي والمحافظ السياسة في مستويات معيّنة، ولكن من جهة الوعي السياسي، نرى أن الإصلاحي أكثر تسييسًا وفهمًا للواقع، وحساباته أوسع، وتقويمه للوضع الخاص والمحيط أكثر شمولًا. وفضلًا عن ذلك، فإن السياسي الإصلاحي لديه تقويمه الخاص للتراث وتأثيره السلبي أو الإيجابي في الطائفة ككل أو ضمن بيئته الخاصة، ولديه تقدير في مدى خدمة المفردات الدينية والطقوسية للمذهب والطائفة،

---

(1) سئل أحدهم: ما ردكم على من يحجّم قيمة الشعائر الحسينية ويشكك فيها؟ فرد بأنه من (أهل الشك والريب الذين لم تتكامل منظومتهم الفكرية والعقائدية، ولم يعرفوا حقيقة أهل البيت)!

http://www.annabaa.org/ashura/1429/027.htm

في 19/ 1/ 2008

بمعنى أن حساباته قد تكون أكثر قربًا من الصحة في تحديد المصلحة العامة، وما إذا كانت مفردة طقوسية مفيدة أم لا، وما إذا كانت تشوّه المذهب من عدمه.

أما المحافظ المشتغل بالسياسة، فطابع (مقاربته الدينية) أكثر وضوحًا من نظيره الإصلاحي، وهو أكثر أمانة على حفظ (الهوية الشيعية) من نظيره الذي يسعى إلى إعادة تشكيلها، أو غربلتها، أو ربما يكون لديه الاستعداد أحيانًا للتضحية ببعض جزئياتها ومكوّناتها، إن كان ذلك سيفيد المجتمع الشيعي على المدى البعيد، حسب تقديره. بمعنى آخر، فإن دعاة إصلاح الطقوس مهتمون بتقليصها، أو هذا هو المنتهى الذي سيصلون إليه؛ في حين أن المحافظين معنيون بـ (توسعة) الفضاء الطقسي والزيادة فيه وتكثير السواد المشارك.

إن التمييز بين الإصلاح الطقوسي وأهدافه السياسية صعبٌ جدًا، فالإصلاح الديني والسياسة متداخلان إلى أبعد الحدود، بل إن الوعي المبدئي بالحاجة إلى إصلاح، قد لا يتأتى بدون إدراك سياسي ولو أوّلي. ولذا يصعب ـ في كثير من الأحيان ـ التميز بين الهدفين: السياسي والديني الإصلاحي.

بالطبع ليس لكل داعية لإصلاح الطقوس أو المفاهيم الدينية أجندة سياسية بالضرورة، كما ليس كل سياسي متديّن، يميل إلى إصلاح بعض المفاهيم والممارسات الدينية، يفعل ذلك لتحقيق غايات سياسية. بل ليست الغايات السياسية في ذاتها بعيدة عن المصلحة الدينية أو الإصلاح الديني بالضرورة، ولا الغايات السياسية بالضرورة لا تصبّ في نهر الإصلاح الديني. فكما أن الطقس نشأ سياسيًا وله هدف سياسي/ ديني؛ فإن الدعوات إلى تشذيبه تحمل الإثنين أيضًا. وربما رأى البعض بأن الأداة السياسية التي توسع في فضائها الطقس العاشورائي، يمكن استخدامها في سبيل تشذيبه ووضع حدود له، ومكافحة نشوزياته، حتى وإن فشلت تلك المحاولات حتى الآن.

وبالنسبة إلى الأشخاص المسيّسين الرافعين لواء مواجهة القلّة من الطقوس الناشزة، فإنه ليس كل من اقتحم السياسة مارسها بشكل دائم، فقد

يكون قد مارسها بشكل اضطراري أو موقت، أو أوغل فيها برفق ومن بعيد، وبقي على حاله يميل إلى الموضوع والتثقيف الديني مع إلمام بالموضوع السياسي. وبالتالي فنتاج هؤلاء يميل إلى الإصلاح الديني أكثر منه إلى الإصلاح السياسي. وقد تطغى على داعية إصلاح ما صفة السياسة في مرحلة من المراحل، ثم تطغى عليه صفة الإصلاح الديني في مرحلة أخرى دون أن يبتعد عن السياسة.

ثالثًا ـ في المقاربة السياسية

مقاربة المصلحين الدينيين، وإن كانوا سياسيين، تختلف عن مقاربة المحافظين دينيًا وسياسيًا لموضوع الطقوس. داعية الإصلاح الطقوسي ـ وغالبًا ما يكون فقيهًا أو مجتهدًا أو رجل دين ـ يتعاطى مع الطقوس من زاويتها الدينية ويناقشها أصوليا وفقهيًا، فإذا ما غلبته السياسة وتوسّع أفقه، فإنه يُعنى في كثير من الأحيان بما يمكن تسميته بالمقاربة السياسية، التي تتخذ من مفردة (مصلحة الطائفة) تعبيرًا عنها. وحتى لو توسّل بالفقه والمقاربات الأصولية، فإن تركيزه يكون ـ عادة وليس دائمًا ـ على مفردات الوحدة الاسلامية، عدم تشويه المذهب، المصلحة الشيعية الخ. بحيث تكون مقاربته تميل إلى المحاكمة العقلية، مع الأخذ بما يعضده في ذلك من النصوص والأصول الفقهية.

أما أصحاب المدرسة المحافظة، فالمفترض نظريًا، ولأنهم مشغولون بالنصوص والأخبار والاعتماد عليها أكثر من غيرهم، أنهم الأقدر والأقرب إلى تبنّي مفاهيم الإصلاح الديني، من خلال التحقيق في الأخبار والروايات، وبالتالي تطهير النصّ المقدّس مما قد يخدشه ـ إن حدث ذلك. لكن هؤلاء فعلوا العكس تمامًا، حيث قاموا بإيجاد الاستثناءات للنصوص الأخبارية التأسيسية، ووسعوا المعنى في الروايات التاريخية، بحيث أمكنهم التنظير للطقوس جميعًا بدل أن يشذّبوها.

رابعًا ـ في مستويات الملعب السياسي

إن أفق من يرفع شعار الإصلاح، وإن تغيّا في أكثر الأحيان المصلحة السياسية المحلية، يتسع أحيانًا ليلحظ أنه يلعب السياسة في محيطها

الوطني، أي على المستوى القومي؛ كما يأخذ في الاعتبار المحيط السياسي العام ما فوق الوطني، إلى المستوى الإقليمي العربي، ليصل إلى الدائرة الإسلامية الأبعد. بمعنى آخر، فإن هؤلاء يراعون ـ في نظرتهم إلى الممارسات الطقسية ـ السياسة المحلية في إطارها القطري كما العربي والأممي الإسلامي الذي تخاض فيه تلك الممارسات.

هذا لا ينفي حقيقة أن بعض الدعوات الدينية ذات الطابع الإصلاحي لها استهدافات سياسية محليّة، وبعضها له استهدافات سياسية عامّة. هناك فرق بين من يدعو إلى منع التطبير في السعودية والذي يشير بقوّة إلى الموضوع السياسي المحلّي؛ وبين من يدعو إلى عدم التطبير لتوفير مناخ تآلف سياسي على مستوى الأمة الاسلامية بشقيها الشيعي والسنّي. وهناك فرق بين الأول الذي يريد اقتحام السياسة بإعلان مواقف ضد الطقس، وبين من يدعو إلى عدم تشويه المذهب على مستوى العالم أجمع، أو أقله على مستوى صورة المذهب في العالم الإسلامي.

لهذا فدعوات الإصلاح الديني ينبغي مراقبتها من جهة المصدر: إلى أي حدّ هو مسيّس ومنغمس في السياسة، وما هو الظرف السياسي الذي جاءت في فضائه الدعوات؛ ومن خلاصة هذا كلّه، يمكن الميل والحكم أحيانًا إلى أي حدّ هي الاستهدافات مسيّسة وأكثر بعدًا من أن تكون دعوات إصلاح ديني، مع ان الفصل بين الديني والسياسي لا نقول به، وهو أمرٌ مستحيل الحدوث على أية حال.

أما دعاة المحافظة على الطقوس، أو الذين لا يجدون أنفسهم معنيين بمراجعتها، أو ليست ضمن قائمة أولوياتهم، ففي الغالب هم مهتمون بالسياسة في بعدها الأدنى، أي في حدود المنافسة الاجتماعية على صعيد البلدة أو المدينة أو المنطقة، أو حتى على الصعيد المرجعي حيث المنافسات قائمة. ولكن بعضهم قد يرتفع بالرؤية إلى المستوى الوطني، أي مستوى الصراع السياسي في محيط الدولة، ضدّ النظام. ومن هنا فإن محافظتهم على الطقوس، أو التشجيع عليها، أو عدم مصادمتها، إنما يعود لكونهم يريدون استثمارها في الظرف الراهن سياسيًا في صراعهم مع السلطة السياسية القائمة، أو ضدّ حزب أو مرجع أو مذهب منافس.

من يجد في الطقس أداة من أدوات الصراع مع النظام السياسي كأولوية، أو للمنافسة على زعامة محليّة بوجهها الديني أو الاجتماعي أو السياسي.. لا يقبل بأن يجرّد من تلك الأداة السياسية في الصراع، بل قد يرى في تشجيعها مكسبًا له ضد خصمه. ولعلّ ما يجري في العراق بين المتخاصمين السياسيين الشيعة أنفسهم، وبالتحديد حزب الدعوة والمجلس الاسلامي الأعلى، أو حتى بين الأحزاب الشيعية والسنّية دليل على ذلك.

وعلينا هنا ملاحظة أمرٍ في غاية الأهمية، وهي أن مصادمة بعض الطقوس وجمهورها الكبير الذي يعتقد أنها جزء من هويته الدينية، لا بدّ وأن يكون مكلفًا لأيّ شخص يتعاطى السياسة. ففي المبدأ، يبدو الجمع بين الإصلاح الطقوسي، أو الإصلاح الديني بشكل عام، متعارضًا (أو مؤثرًا سلبيًا في الحدّ الأدنى) مع الغايات السياسية. فمن يطلب الإصلاح دينًا، يخسر سياسة. والجمهور الشيعي ـ حسب التجربة وكما رأينا سابقًا ـ أثبت أنه ولا يزال شديد الوطأة على كل من يرفع دعوة مواجهة الطقوس باسم الإصلاح، وهم في معظمهم رجال دين بل فقهاء، فكيف سيكون الحال بالآخرين؟

داعية إصلاح الطقوس إن اتخذت دعوته هدف المصلحة الدينية/ المباشرة أو غلب عليه ذلك، فهو قد يكون أكثر استعدادًا لدفع ثمن مواقفه، حتى وإن تضرّرت مكانته في المجتمع، أو خسر سياسيًا، إن كان صاحب أجندة سياسية. أما الذي يغلب على دعواته الغاية السياسية، فإنه يخشى دفع الثمن، ويحوم حول تخوم الموضوعات، ويعطي المواقف ذات التعميم، لا التخصيص.

ولذا تجد القليل من السياسيين الذين يصادمون الطقوس ـ الناشزة بنظرهم ـ قبل أن يوطّدوا أقدامهم على سكّة السياسة. فإذا ما حصلوا على مكانة سياسية، ربما تجرّأوا على النقد[1]. على عكس ذلك، فإن إعلان

---

(1) القيادات في إيران، لم يعهد عنها أنها فتحت معركة بشأن الطقوس، ولا خاضت فيها، وكل ما فعلته بعد الانتصار هو مواجهة طقس واحد (التطبير) لكن فضاء الطقوسية توسع تحت سمع ونظر ومشاركة أركان الدولة، إلى اليوم. وقادة =

النفور من الطقوس لم يحدث في العراق حتى بعد الوصول إلى الحكم، حيث غرقت الأحزاب السياسية في الطقوسية، لأن المعركة السياسية لم تنته أو لم تستقر، حيث شهدنا انغماسًا أكبر في الطقوسية من قبل الأحزاب الدينية، اللهم إلا حزب الدعوة، الذي كان انغماسه فيها محدودًا؛ وهذا ما جعل منافسيه (المجلس الاعلى) يستخدم ذلك كورقة في الانتخابات البلدية عام 2009، قبيل محرم من ذلك العام. لكن هذا لا يعني عدم استخدام الطقوس من قبل حزب الدعوة، لكنه أقرب إلى الابتعاد عن الإثارة التي تخلقها الخطابات منفلتة العقال، أو الطقوس مثار الجدل.

قد يكشف لنا كل هذا، أنّ الطقس ـ المتهم بالنشوز ـ يكون مطلوبًا للخدمة في فترة النضال السياسي، فإذا ما تحققت الغاية السياسية منه، وقلّت الحاجة اليه، تأتي محاولات عقلنته في وقت لاحق. كما يكشف لنا، أن العمل السياسي، في المستويات العليا ـ الوطني ـ يمنح شحنة من الوعي

= حركة الوفاق في البحرين لم يكونوا معنيين بطقوس التطبير/ حيدر ولم يشهد لهم أنهم اعترضوا عليها من قبل، إلا بعد أن أصبحوا النخبة السياسية للمجتمع. وكذلك حزب الله لم يعلن تميّزه في ممارسات التطبير إلا متأخرًا وتأثرًا بالموقف الديني للإمام الخميني الراحل وخليفته الإمام الخامنئي. في محرم 1431هـ/ ديسمبر 2009، قام التيار الشيرازي الذي يمثله سياسيًا جمعية العمل الإسلامي (أمل) بتوسعة فضاء التطبير في البحرين إلى بعض القرى، كالدراز، التي يغلب عليها تيار سياسي آخر يعارض التطبير، يقوده رجل الدين المعروف آية الله الشيخ عيسى قاسم، تخللته اشتباكات بين المؤيدين والمعارضين للتطبير، سقط خلالها بعض الجرحى الذين نقلوا إلى المستشفى؛ ما سبب لغطًا وجدلًا بين الطرفين السياسيين، وصل إلى وسائل الإعلام المحلية، وخصوصًا الصحف، ما دفع سياسيي (أمل) إلى نفي أن يكون ما جرى في الدراز له علاقة بجمعيتهم السياسية. تجدر الإشارة، إلى أن البحرين أصبحت في العقد الأخير المكان المفضّل لدعاة التطبير الشيعة على مستوى الخليج، حيث يؤمونها أيام عاشوراء للمشاركة في ذلك.

انظر، **صحيفة الوسط**، العدد، 2670، الإثنين 28 ديسمبر 2009م الموافق 11 محرم 1431هـ، على الرابط التالي:

http://www.alwasatnews.com/2670/news/read/357083/1.html

في 22/ 3/ 2010م.

والإدراك بأن المصالح السياسية والدينية والاجتماعية مرتبطة بقضايا أخرى لا تتعدى الإطار المحلي إلى الوطني فحسب، بل لها تشابك بالوضع العربي والإسلامي العام.

السؤال: متى تتحقّق الغاية من الطقس مثار الخلاف؟

لا يبدو أن استعمال الطقس ـ أي طقس، لغاياته السياسية سينتهي، وإن تباطأ. فإذا ما حققت فئة ما غايتها السياسية أو الاجتماعية من طقس ما، ورأت مصلحة في تقييد طقس آخر (التطبير مثلًا)؛ فإن هناك فئات أخرى، أحزابًا أخرى، لم تحقق غاياتها منه بعد، ما يجعلها تستمر في ذلك إلى حين تحققها، وربما وجدت في ممارسة ذاك الطقس الذي يتعرّض للنقد.. وسيلة تمييز سياسي لها من غيرها من الجماعات؛ وفي حال حدث وأن حققت هدفها ـ في المستقبل، تكون جماعات سياسية وفئات اجتماعية جديدة أخرى قد ظهرت باحثة عن مكانة سياسية لن تفتأ في استخدامه؛ وهكذا.

(3)
نموذج معاكس: التجربة الشيعية السعودية

وهي تجربة تخرجنا عن المألوف الذي نتحدث عنه. أي إنها تجربة فريدة من جهة أن بعض السياسيين استثمروا الطقس في النضال السياسي لفترة محدودة ثم انقلبوا عليه قبل أن يحققوا غاياتهم منه، فارتدوا لباس الإصلاح الطقوسي لتحقيق مكاسب سياسية أيضًا.

فقد حدث أن تمّ تسييس الطقس العاشورائي ضدّ الحكومة السعودية وسياسة التمييز الطائفي التي تنتهجها، وذلك في محرم 1400هـ/ نوفمبر 1979؛ حيث قرّر المحتفون بعاشوراء الخروج على القوانين الرسمية، فتظاهروا في الشوارع وهتفوا بالشعارات السياسية: (الموت لآل سعود؛ الدولة دولة يزيد، واللعنة تلعن يزيد؛ أيها الناس أفيقوا واسلكوا درب الحسين/ حاربوا الطغيان والظلم وكونوا ثائرين؛ ثورتك يا حسين للعالم هداية/ والظلم والجور لا بد له نهاية؛ يابن سعود شيل أيدك، هذا الشعب ما يريدك/ لا سنيّة ولا شيعية؛ دين النبي واحد ما فيه تفرقة)[1]. وانتشرت يافطات من خطابات الإمام الحسين وغيره تقول: (والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل ولا أفرّ فرار العبيد)، و(هيهات من الذلّة، يأبى الله لنا ذلك ورسوله)، و(كونوا أحرارًا في دنياكم).. وغيرها.

كانت (منظمة الثورة الإسلامية) التي غيّرت اسمها بداية التسعينيات

(1) عبدالرحمن الشيخ وآخرون، انتفاضة المنطقة الشرقية، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ط1، 1401هـ/ 1981، ص 40 ـ 63.

الميلادية الماضية إلى (الحركة الإصلاحية) هي الجهة السياسية التي عمدت إلى تسييس المناسبات الطقسية، وتثوير الفكرة الكربلائية وإسقاطها على الواقع السعودي، وقد واجهها محافظون سياسيًا ودينيًا خشوا خسارة مواقعهم. وعلى مدى الخمس عشرة سنة التالية، حتى عام 1993، كان خطاب التنظيم السياسي ذاك الذي كان يوجهه للجمهور، كما التربية الحزبية، قائمة على استخدام مناسبة عاشوراء في مواجهة الظلم والتمييز الطائفي، وكانت الأفكار المعتمدة في مجملها تعود في جذورها إلى ما أنتجه من قبل الدكتور شريعتي من جهة تثوير الأفكار، وكانت مناسبة الانتفاضة في محرم 1400هـ/ 1979 يتم إحياؤها كل عام لتخدم هذا التوجه.

لم يتحدّث أحدٌ حينها عن طقوس ناشزة، ولم يقترب أحد من الدعوات الإصلاحية الطقوسية؛ ربما لأن الشيعة في السعودية لم يكن بينهم من يمارس أي طقس يثير الجدل مثل التطبير والتمثيل وما أشبه. كان الإصلاح المعني حينها هو ذاك الذي يدعو إلى الشهادة كالحسين، وهو ذلك الفكر الذي يقارع الظلم والطغاة، ويدافع عن المستضعفين.

في أواخر عام 1993، لم تكن الطقوس العاشورائية قد حققت غاياتها السياسية، بالرغم من المصالحة التي تم إبرامها مع النظام حينئذ. وكان يفترض نظريًا أن يتمّ المضي في استثمار المناسبات الطقسية الكثيرة، والعاشورائية باتجاه يخدم قيام نظام سياسي أكثر صلاحًا وعدالة ومساواة. لكن بعد 21 عامًا أخرى من تلك المصالحة السياسية، كان المشهد قد تغيّر تمامًا. فمنذ بداية (عودة المعارضين من المنفى) عام 1993، تمّ التخلّي نهائيًا عن (إحياء ذكرى الانتفاضة وشهدائها)؛ ومنذ البداية تمّ الابتعاد عن الجوانب السياسية في ثورة الإمام الحسين عليه السلام؛ بل قد جرى التخلّي عن أصل الأفكار التي كانت ترى في الحسين ملهمًا للثورة على الظلم. ووصل الحال أن كراسات قيادات الحركة التي حلّت نفسها، والتي كانت تحرّض في ذاك الاتجاه، تمّ التخلي عن إعادة طبعها، مثل: (الحسين ومسؤولية الثورة، أعلنا الولاء بالدم، مثلًا) أو جرت إعادة تسمية بعضها، مع حذف صفحات ومقاطع طويلة لأفكار

تمّ تبنيها لسنوات طويلة سابقة. بل إن أفكارًا جديدة مناقضة للماضي قد تمّ ترويجها في محاضرات وإصدارات جديدة.

انتشت الطقوسية في المنطقة الشرقية من السعودية خلال العقد الماضي، لأسباب مختلفة، أحدها تغيّر الوضع السياسي في العراق، وتحوّل جهد جزء كبير مما بات يعرف بـ (التيار الشيرازي) الذي لا يزال يمثل القوة المهيمنة في الشارع الشيعي في السعودية، إلى العمل في الفضاء الطقوسي حتى أصبح رائدًا في هذا المجال بلا منازع[1]. ترافق هذا مع انحدار في الاعتراض على سياسات النظام السعودي، وسادت سياسة (الموادعة). كل هذا دفع بعض أطراف ذلك التيار لإعادة الروح للعمل السياسي المعارض ضدّ النظام، واستخدام المناسبات الطقسية كمنصّة لتحقيق الأدوات المنشودة، سواء للاعتراض على سياسة الموادعة ومن يقف وراءها، أو الاعتراض على النظام السياسي وسياساته.

في ظرف الانسداد السياسي، وفي وقت لم يحقق الطقس غايته السياسية، بدأت في الظهور تعليقات سخرية واعتراضات مُنحت صفة الإصلاح، وشملت موضوعات عديدة، بينها التطبير، تصدّرها جناح أُطلق عليه (الموادعة)، الذي أُخذ عليه أنه بدلًا من استخدام الطقوس العاشورائية وحشودها من أجل انتزاع حقوق الطائفة الشيعية.. عمد إلى طريق آخر، وهو تسكين الجمهور نضاليًا، وتحويل المعركة مع النظام من إطارها السياسي/ الوطني، إلى معركة مع المنافس الشيعي، أي إلى الإطار السياسي/ المحلي الضيّق، والى ساحتها المناطقية: المنطقة الشرقية، بفئاتها السياسية المتنافسة[2]. قد يكون الفشل في تحقيق منجز سياسي

---

(1) قاسم قصير، الشيرازيون: من هم، وأي دور لهم في الواقع الشيعي؟، **جريدة النهار اللبنانية 7/ 4/ 2010**

http://www.annahar.com/content.php?priority = 4&table = kadaya&type = kadaya&day = Thu#top

في 8/ 4/ 2010

(2) حين تظاهر المواطنون الشيعة ضد النظام منذ فبراير 2011 حتى الآن، وسقط منهم العديد من الشهداء برصاص النظام؛ مرّت مناسبات عاشورائية تدفع =

للجمهور، سببًا في تحويل المعركة السياسية مع النظام، إلى معركة ثقافية فكرية سياسية مع المنافس السياسي المحلّي؛ وركوب موج الإصلاح الطقوسي هنا لا يبدو أنه جاء نتيجة فورة وعي ديني، بقدر ما هو ناتج لتقدير المصلحة السياسية التي قد يأتي بها التخلّي عن بعض الطقوس، وقد لا يأتي.

المقاربة التي يقوم بها جناح (الموادعة) تبدو غير مألوفة في الوسط الشيعي عمومًا، فالذي يحدث عادة هو الضغط السياسي على السلطات من خلال الاستفادة من المناسبات الطقسية ـ ولو موقتًا، إلى أن تتاح فرجة في الجدار السياسي وتتحقق أقله بعض الأهداف. لم يجرّب أحدٌ ـ فيما نعلم ـ التنازل عن ممارسة بعض الطقوس تحت يافطة الاصلاح الديني، وذلك على أمل إقناع السلطات المستبدّة بإحداث تلك الفرجة السياسية في المستقبل!

في محرم 1426هـ/ فبراير 2005، كانت منطقة الأحساء والقطيف تعيش جدلًا ساخنًا حول التطبير محمولًا بدوافع سياسية لدى الطرفين المؤيد والمعارض. يومئذ، كان النقاش في المنتديات ومواقع الإنترنت حيًّا راقيًا حول الثورة الحسينية وطقوسها، حوى الكثير من ملامح العلمية والقراءات العقلية، ما كشف عن نضج كبير في المجتمع الشيعي في السعودية، ساهم فيه الطرفان المؤيد والمعارض لطقوس التطبير وغيرها. وقد دخلت الصحافة المحلية على خط النقاش حول موضوع التطبير، الأمر الذي دفع بعض المشايخ الذين أدلوا برأيهم عبر الصحافة المحلية إلى

= باتجاه استثمارها في الصراع مع النظام. لكن ما أن اقترب شهر محرم 1433هـ حتى بدأت حملة منظّمة تقول بأن من الضروري الحفاظ على المكاسب في التعبير الديني وعدم إقحام طقوسيات المحرم في سياسة مواجهة النظام. ففي الوقت الذي تواصلت التظاهرات قبيل المحرم، وظهرت على الجدران شعارات ضد آل سعود، تحملهم مسؤولية قتل المواطنين بدم بارد، وتطالب بالإصلاح السياسي وإيقاف سياسة التمييز الطائفي، واطلاق سراح المعتقلين، ظهر بيان في 28/ 12/ 1432 (24/ 11/ 2012) بمضمون سياسي واضح يقول: (إن ذكرى عاشوراء الحزينة... تفرض علينا إن نُبعد الشعائر الحسينية للمجالس ومواكب العزاء عن الأحداث السياسية الجارية، من أجل أن يمارس الجميع حريتهم في إقامة الشعائر دون قلق وحرج)!.

التراجع عنها، بسبب التسييس الطاغي ودخول السلطة على الخط، أو بسبب نقمة الجمهور نفسه[1].

في محرم من العام التالي 1427هـ/ 2006، تكرر النقاش قبل العشرة من المحرم وبعدها، ويومئذ أراد بعض المشايخ انتهاز الفرصة، فتقدّم بمبادرة تدعو للامتناع عن التطبير، ظهرت بعد انتهاء مناسبة عاشوراء على شكل بيان صدر في 19 صفر 1427 (20/ 3/ 2006) بمناسبة الأربعين، وقع عليه عدد من علماء الشيعة في القطيف والأحساء والمدينة المنورة[2]. وككل المحاولات ذات التأسيس الضعيف، أدّت الدعوة إلى زيادة في عدد المطبّرين، وتصاعدت الأعداد في الأعوام التالية، كما زادت مسرحيات التمثيل في البلدات والمدن الشيعية، التي لم تشهد حالة تطبير أو تمثيل لواقعة الطف من قبل.

---

(1) مثلًا نشرت صحيفة عكاظ في 10 محرم 1426هـ/ 19/ 2/ 2005 تقريرًا حمل عنوان: (علماء الشيعة: لا نقرّ إراقة الدماء في عاشوراء) انتصرت فيه للرأي المضاد للتطبير من جهة، وزادت على لسان من التقتهم من المشايخ كلامًا لم يقولوا به، ما أثار لغطًا كبيرًا بين المتحاورين والمتجادلين. فقد نفى الشيخ محمد العمير ما نشرته عكاظ على لسانه: (لا صحة لما ذكر عن لساني من وصف من يمارسون التطبير بالتطرف)، والسيد حسن النمر أصدر بيانًا حول ما نسبته عكاظ اليه نفى فيه أن يكون قد صرح بشيء في موضوع التطبير من أساسه. وأما الشيخ عبدالمنعم المصلي، الذي نسب اليه تحريم التطبير وأنه جزء من الظواهر الغريبة التي لم يعرفها الاسلام، فنفى ان يكون أعطى أية تصريح للصحيفة، وزاد بأن (التطبير مظهر حضاري متقدّم)!.

http://www.rasid.com/artc.php?id=4957
http://www.rasid.com/artc.php?id=4952
http://www.rasid.com/artc.php?id=9838

في 17/ 8/ 2006

(2) الموقعون: 1/ السيد علي السيد ناصر السلمان ـ الدمام. 2/ الشيخ محمد علي العمري ـ المدينة المنورة. 3/ الشيخ حسن موسى الصفار ـ القطيف. 4/ الشيخ (السيد فيما بعد) حسن محمد النمر ـ الدمام. 5/ الشيخ عبدالكريم كاظم الحبيل ـ تاروت. 6/ الشيخ حسين صالح العايش ـ الأحساء. 7/ السيد هاشم الشخص ـ الأحساء. 8/ الشيخ عبدالله أحمد اليوسف ـ القطيف. 9/ الشيخ فهد إبراهيم أبوالعصاري ـ المدينة المنورة.

ينبغي التذكير، بأن الحكومة يومئذ، وعبر صحافتها المحلية، التي لا تغطي عادة أيًا من النشاطات الشيعية حتى العادية منها، ظهرت في خلفية المشهد الحواري، ما أمدّه بالأبعاد السياسية اللازمة لديمومته، وبشحنة من الشكوك فيمن شارك في ذلك الجدل.

نص البيان يقول:

أورد الشيخ الصدوق في عيون الأخبار بسنده عن عبد السلام بن صالح الهروي، قال سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: (رحم الله عبدًا أحيا أمرنا. فقلت له: فكيف يحيي أمركم؟ قال عليه السلام: يتعلم علومنا ويعلمها الناس فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا).

نعزي إخواننا المؤمنين بذكرى أربعين شهادة الإمام الحسين عليه السلام، وبقية المناسبات الدينية، ونهيب بهم لإحياء ذكر أهل البيت عليهم السلام، بحضور المجالس التي هي في واقعها مدارس تربوية لتبيين مبادئ الدين وأخلاق الإسلام وسيرة رسول الله ا، والأئمة الهداة عليهم السلام، والمشاركة في مراسيم العزاء التي تكرس الولاء والانشداد لأهل البيت عليهم السلام في نفوس أبنائنا وشبابنا.

كما ننصح المؤمنين بالابتعاد عن الممارسات التي تشوّه الوجه المشرق للشعائر الحسينية كالتطبير، وخصوصًا في بلادنا؛ وحيث تتجه الأنظار للتعرف إلى مذهب أهل البيت وممارسات أتباعهم، مما يوجب علينا تقديم الصورة الناصعة لنهج أهل البيت عليهم السلام، ولا شك أن ممارسة التطبير لا تساعد على ذلك، بل تعوقه وتعطي الذريعة للمتعصبين لتشويه المذهب والتنفير منه.

لذلك نؤكد على جميع المؤمنين الابتعاد عن ذلك، وتوعية من حولهم بسلبيات هذه الممارسة، وخصوصًا في بلادنا. نسأل الله تعالى الثبات على الدين والولاء لمحمد وآله الطاهرين، وأن يحمي بلادنا وبلاد المسلمين من الأخطار والفتن... والحمد لله رب العالمين.

يحوي البيان قدرًا من البراءة في ظاهره، تدفع القارئ العادي إلى الدهشة من أنه يمكن أن يثير زوبعة، خصوصًا وأن الموضوع نفسه قد نوقش

توّا عبر المقالات والدراسات بإسهاب بالغ وطوال أسابيع سابقة. كما صيغ البيان أيضًا بقدر كبير من الحذاقة، وكأن معدّه أو معديه خبراء في علم النفس والشريعة والسياسة معًا، بالرغم من أنه حوى ثغرة واحدة قتلته، وحوّلت الجمهور ضدّه ألا وهي: محاولة البيان تسييس الإصلاح الطقوسي (إرضاءً) للنظام السياسي، بدل (مصادمته) لانتزاع بعض حقوق المواطنين الشيعة. وكان وجود شخصيات سياسية ـ رجّح أنها وراء صوغ البيان ـ قد أخرج النقاش من إطاره الفقهي والعقلي والتاريخي، إلى أبعاده السياسية الصارخة، بحيث صار النقاش يدور حول ما إذا كان الكفّ عن ممارسة طقسية عملًا مقبولًا لمصلحة سياسية (محتملة الوقوع في المستقبل) أم لا.

القراءة المتأنيّة للبيان قد تفيد هنا في إدراج الملاحظات التالية

الأولى ـ تحدث البيان في مجمله بلغة قريبة من ممارسي الطقوس العاشورائية، وبدا مدافعًا عنها، حريصًا على ممارستها والحفاظ عليها وعدم تشويهها، وقد سماها بـ (الشعائر الحسينية) واستثنى من تلك الشعائر التطبير معتبرًا إيّاه مصدر التشويه للشيعة ومذهبهم. كما أن اللغة التي كتب بها البيان توحي للجمهور بأن موقعي البيان والمستهدفين به في سفينة واحدة، وأنهم ـ أي الموقعين ـ يراعون عواطف الجمهور ويعزّونهم في المناسبة الدينية. أي إنهم لم يأتوا ليصادموهم في مشاعرهم وقناعاتهم عمومًا، اللهم إلا في جزئية صغيرة جدًا هي (التطبير).

الثانية ـ رغم أن موضوع الطقوس جدلي بامتياز.. لم يخض موقعو البيان ـ وهم كلّهم من رجال الدين ـ في المسألة الفقهية والفتوائية. كما لم يخوضوا في جانب مناقشة فائدة الطقس التطبيري ومحاكمته عقليًا (من جهة منفعته أو مضرته) بالرغم من أنهم قالوا بأنه يضرّ ويشوّه المذهب. ولقد قدّم الموقعون رأيهم هذا في غاية الهدوء، دونما طعن في الآراء الأخرى فقهيًا أو عقليًا.

الثالثة ـ حرص الموقعون أن يظهروا بيانهم كمنتج محليّ في محتواه وتوجيهاته وشخوصه واستهدافاته. فلا رأي لفقهاء ومراجع حاضرًا، ولا اسم، ولم يكن المستهدَفون بالبيان عموم الشيعة أو حتى شيعة الخليج، وإنما شيعة السعودية في القطيف والأحساء والمدينة المنورة تحديدًا. كان

المراد أن يكون البيان تعبيرًا عن صوت محلّي، لا تشوبه شائبة شيعية خارجية، وهو أمرٌ لا يدركه سوى السياسيين، بالنظر إلى حساسية النظام السعودي والوهابية تجاه هذا الأمر. ومع أن الموقعين ليسوا في مقام الفتيا، أي إنهم مجرّد ناقلين وتابعين لفتاوى مراجع آخرين.. إلا أنهم هنا تقمّصوا دور الموجّه للجميع من أتباع المراجع الآخرين. وكأن (معدّي) البيان قد فهموا بأن السلطة والقوى الدينية السلفية تريد من علماء الشيعة في المملكة مواقف مؤسسة على ثبات الوضع المحلي، في موضوع يتصل في الأساس بقضايا وسلوكيات تهم كل الشيعة في العالم، وهي أبعد من أن تكون محصورة في منطقة جغرافية معينة.

الرابعة ـ الموقعون على البيان من لون واحد، أي إنهم من المعارضين لطقوس التطبير، وليس في هذا من ضير. لكنهم مختلفون في مشاربهم المرجعية الدينية والحزبية السياسية وحتى الثقافية. لم يعهد عن الموقعين ـ قبل البيان ـ أنهم التقوا في يوم ما على أمر واحد من الأمور الإستراتيجية للطائفة الشيعية السعودية، كما أكد البعض، وهو صحيح. وإنّ جمعهم على هذا النحو، يعد إنجازًا لـ(معدّي) البيان وليس لـ(موقّعيه). وكما صيغ البيان بعناية، كان الموقعون مختارين بعناية أيضًا:

- فهم في مجملهم شخصيات معروفة، وبعضهم من بيوتات دينية.
- إن الموقعين غير محصورين في مرجعية دينيّة واحدة.

- إن المسيسين منهم جاؤوا من خلفيتين مختلفتين، كما أن الموقعين جاؤوا من جغرافيات التشيع في المملكة السعودية كافة: المدينة اثنان؛ الدمام اثنان من أصول أحسائية؛ الأحساء اثنان؛ القطيف ثلاثة.

- إن ترتيب أسماء الموقعين كان ذكيًا أيضًا، حيث لم توضع الأسماء المحرّكة للبيان في المقدّمة، لأسباب مهمة لها علاقة بتسويق البيان للجمهور، وعدم تحمّل مسؤولية الظهور في المواجهة معه، أي للتعمية والتخفيف من الطابع السياسي الواضح لمن يقف وراءه.

بالطبع فإن معارضي بعض الطقوس العاشورائية أكبر من هذا العدد بكثير، وهناك ناشطون من المشايخ أكثر تأثيرًا من عدد من هؤلاء. لا يلغي هذا حقيقة أن دعاة المحافظة على الطقس هم الأكثر عددًا بين علماء الدين

والفقهاء والمجتهدين ضمن جغرافيا التشيّع عمومًا، كما أن جمهور هؤلاء أكبر بكثير من سابقيهم.

الخامسة ـ إن دعوة علماء الشيعة في السعودية لمكافحة طقس (التطبير) وبالرغم من محليتها، جاءت في سياق مختلف تمامًا عن سياق الدعوات الإصلاحية المسيّسة التي أشرنا اليها. فالبيان في أساسه ليس صادرًا عن جهة دينية مخوّلة صاحبة رأي في الفتيا، بقدر ما هي ناقلة له. وبالتالي لم تخرج الدعوة إلى عدم (التطبير) في تأثيرها عن إطار أتباع مراجع معينين، أي إنها لا تحدث أثرًا في الطرف الممارس للطقوس التطبيرية من الذين ينتمون إلى مرجعيات دينية مختلفة. بعبارة أخرى، فإن الدعوة وإن كانت موجهة إلى ممارسي الطقوس عمومًا، فإن الموقعين ليسوا منسجمين مع الممارسين للطقس في خط فقهي ومرجعي، ما يعني أن صوتهم لن يسمع من المختلف مرجعيًا، ودعوتهم لن يستجاب لها، حتى ولو كان الموقعون بأنفسهم من الفقهاء والمراجع.

لا نظن أن معدّي البيان كانوا يتوقعون ابتداءً أن يستجيب المطبّرون لهم فيتوقفوا عن ممارسة طقوسية التطبير، إن لم يكن قد توقعوا زيادة ممارسيها، ومناكفة أكبر، بالنظر إلى التجارب الشيعية الكثيرة على مدى قرن من الزمن. والأرجح أن معدّي البيان ـ وليس بالضرورة كل الموقعين عليه ـ توقّعوا أنهم بعملهم هذا يثيرون ضجّة في المجتمع، شبيهة مع كل دعوة من هذا النوع حدثت في خارج السعودية، أو حتى داخلها. وبالتالي يمكن للمرء أن يتساءل عن الهدف الحقيقي وراء إصدار البيان: هل هو إبراء ذمة دينية، أم لتحقيق غاية سياسية، أم هي دعوة إصلاحية يعلم أصحابها أنها مخنوقة قبل أن تولد، أم ماذا؟

لم يكن البيان مؤسسًا على رؤية إصلاحية ـ دينية، كتلك التي يتبنّاها الفقهاء عادة، والذين يقاربون الموضوع بصياغات فقهية وعقلية، أو لنقل أقلّ تسييسًا بالنسبة إلى بعضهم. في الحقيقة لم يكن البيان بصدد المناقشة والإقناع، لا فقهيًا ولا عقليًا، بل كان في موضع التقرير والتثبيت والبناء على مسلّمة لدى القائلين بضرر طقس (التطبير) على سمعة التشيع والشيعة، وهو ما يعارضه المطبّرون.

الملاحظة الأساس على البيان والتي التقطها بوضوح الجمهور الشيعي في السعودية، هي أن دعوة التسعة من رجال الدين الشيعة، سياسية في الصميم. والحقيقة أن البيان لم يخف الهدف السياسي، وكان بإمكانه أن يفعل ذلك، ولكن معدّي البيان، قصدوا توضيح الهدف، من أجل توضيح مقصد الرسالة واستهدافاتها، وهي لدى السلطتين النجديتين: السياسية السعودية، والدينية الوهابية.

يشير البيان بوضوح في ألفاظه إلى البعد السياسي، فالنصيحة موجهة إلى الشيعة السعوديين بأن لا يشوهوا (الوجه المشرق للشعائر الحسينية... خاصة في بلادنا). وعادت اللفظة مكررة ثانية حول سلبية التطبير (وخاصة في بلادنا). وقبلها فهم من أن الذين يشوهون المذهب والمتعصبون ما هم إلا (الوهابيون)، وهناك دعاء له مغزى: (أن يحمي الله بلادنا وبلاد المسلمين من الأخطار والفتن).. فهل كان هذا الدعاء بريئًا، أم هو دعاء سياسي، خصوصًا وأن الشيعة في السعودية اعتادوا إلى وقت قريب دعاء يتردد على المنابر الحسينية: (اللهم آمنّا في أوطاننا.. لا تسلّط علينا من لا يرحمنا)! والوطن يختلف في تعريفه لديهم عن تعريفه بالمفهوم القومي/ القطري. إنه المنطقة التي يعيشون فيها. أما الدعاء لحماية بلادنا فهو يقصد الوطن بالمفهوم السياسي، ويتضمن ولاءً سياسيًا لهوية ونظام سياسيين. ثم إن هذا الدعاء يحوي تعريضًا بطقس (التطبير) من أنه قد يسبب (الأخطار والفتن).

فُهم من البعد السياسي للبيان، سواء المصرح به كغاية له، أو طبيعة المقاربة السياسية للموضوع، أو مواقف الموقعين عليه وميولهم السياسية والمرجعية الدينية.. فهم منه أنه مجرد غزل موجّه من قبل معدّي البيان (وليس بالضرورة كل الموقعين عليه) إلى الحكومة السعودية ومشايخ الوهابية. هذا ما فهمه الأفراد العاديون فاتخذوا موقفًا معارضًا له. حتى من لا يؤمن بالتطبير أصلًا، رفض معالجته كسلعة في بازار سياسي، أو كعربون لاستعادة الشيعة حقوقهم الأساسية كمواطنين والتي كفلتها الشرائع الدينية والمواثيق الدولية التي وقعت عليها الحكومة السعودية.

إعلام السلطة السعودية هو الآخر فهم الموضوع سياسيًا، وهو يعتبر ممارسة الطقوس العاشورائية عمومًا عملًا عدائيًا موجّهًا ضد السلطتين

السياسية والدينية/ الوهابية، بل ضدّ السنّة عمومًا[1]. والحقيقة فإن معارضي البيان ليسوا ضد التقارب مع السنّة، أو حتى مع الوهابية. ولا يعني أن معارضي التطبير وحدويون يريدون التقارب بالضرورة. المسألة هي أن الشيعة في السعودية يرون في النظام السياسي عدوًا لهم من حيث هضمه لحقوقهم ومعاملته التمييزية الطائفية ضدهم، كما أنهم ضد المؤسسة الدينية الوهابية التي تكفرهم جميعًا بمن فيهم موقعو البيان، على خلفية عداء أعمق لأصل مذهب (التشيّع) وليس لممارسة الطقس التطبيري الملحق به. وهناك من يعتقد بأن طريقة استحصال حقوق الشيعة كمواطنين لا يجب أن تتم عبر المساومة على حرية التعبير الديني، والتنازل عن مفردات سلوكية أو قيم دينية أو مرتبطة بالدين، فهذان فضاءان مختلفان، كما أن طريق الإصلاح الديني يتطلب مقاربة مختلفة عن مقاربة الإصلاح السياسي. وهناك اقتناع ـ صحيح بنظرنا ـ بأن مثل هذا التنازل لا ينجب إصلاحًا دينيًا ولو محليًا، ولا إصلاحًا سياسيًا ينعكس على المواطنين الشيعة ويحفظ لهم حقوق المواطنة.

ردود الفعل

ردود الفعل على البيان كثيرة، ولكنا نكتفي بالتعرّف إلى منطق المعارضين الرافضين للطريقة التي جرى فيها تسييس مسألة الإصلاح الطقوسي. صالح التاروتي، وهو قيادي سياسي معارض سابق، أشار في مقالة له[2] إلى أن الدعوة إلى عدم ممارسة التطبير تمزّق المجتمع، لمصلحة أهداف خارجية، واصفًا موضوع التطبير بأنه هامشي ولا يمثّل أولوية للشيعة في السعودية.

---

(1) كان عنوان موقع إيلاف مثلًا كالتالي: (التطبير يثير جدلًا حادًا بين شيعة السعودية ـ أصوات تعارضه للتقارب مع السنّة ومؤيدوه يرفضون الحجج).

انظر: http://www.rasid.com/artc.php?id=10445

في 26/ 3/ 2006.

(2) صالح التاروتي، مواجهة التحديات بين املاءات الظروف والتمسك بالوحدة الداخلية، شبكة راصد، 22/ 3/ 2006.

http://www.rasid.com/artc.php?id = 10399

في 3/ 7/ 2008

ووضع التاروتي بيان المشايخ في إطاره السياسي، ومناخ الحديث عن التقارب والتعايش والحوار والأخوة الإسلامية، مشيرًا إلى أن هذا مقبول ولكن في إطار (تحقيق هدف رفع المظالم عن أبناء الطائفة في هذه البلاد) وعلى أساس حق الاختلاف واحتفاظ كل طرف بخصوصيته (السلفي الوهابي والشيعي). ملمحًا إلى الدوافع السياسية لمعدّي البيان الذين عمدوا إلى (التخندق في القضايا الهامشية وراء الأسماء المحترمة) والى دغدغة مشاعر فئات تتبنّى مواقف فقهية، لم يعهد أنها نسقت يومًا مواقفها السياسية في القضايا الإستراتيجية الخاصة بالطائفة الشيعية.

وأشار التاروتي إلى أن انسداد تحقيق منجز المواطنة والمساواة والحياة الكريمة والغاء التمييز الطائفي ضد الشيعة في السعودية، دفع البعض إلى الهرب (من مواجهة التحديات والصعوبات التي تعترضهم بمزيد من التركيز على قضايا جانبية تأخذ طابع الإثارة الصاخبة على الصعيد الاجتماعي، وترسل ومضات إعلامية خجولة ومشكوكًا فيها عند من يراد وصولها إليهم، وتوحي في الوقت نفسه للأتباع والمريدين بأنّ تعطّل المسيرة وعدم النجاح مرده إلى وجود هذه القضايا [طقوس التطبير] فهي العقبة أمام الوحدة، وان التفكير في إعطاء الحقوق لا يمرّ دون الاشتراك في الحراب الداخلي لتنقية المجتمع منها). وانتقد التاروتي أولئك الذين رتّبوا أولوياتهم السياسية في (أروقة اللقاءات والعلاقات مع الآخر) أي الحكومة وبعض مشايخ الوهابية، موضحًا أن توقعاتهم من دعوات البيان بنيت على (ظنون وآمال) وليس على (اتفاقات أو تحالفات).

في ردّ فعل آخر على تموّجات البيان، لفت السيد حمزة الشاخوري نظرنا، ليس إلى الغايات السياسية التي كانت وراء البيان فحسب، بل - الأهم - إلى الغايات السياسية لمن عارضه أيضًا[1]. فهو يشير إلى أن ردود الفعل العنيفة التي تلقاها البيان كانت بدوافع سياسية أو تحزّبات مرجعية.

(1) السيد حمزة الشاخوري، توظيف الجمهور الديني في الصراعات الفئوية، http://www.rasid.com/artc.php?id = 10399

في 9/ 4/ 2009م

وحذّر من تحوّل الممارسات والظواهر السلوكية المتصلة بنحو أو آخر بإطار الدين (إلى مادة احتراب ومناكفة بين التيارات والفئات الاجتماعية والسياسية والدينية.. يتخذ منها المتحزبون فرصة لتصفية الحسابات.. مستغلين تجييش الجمهور، والزجّ به في أتون مواجهة مفتوحة لا هوادة فيها، لتشويه الطرف المقابل). واعتبر الشاخوري استخدام الدين والمقدّس (مجرد غطاء يتدثّر به أطراف النزاع لإضفاء مسحة الشرعية الزائفة على سجالات الصراع والتنافس الحزبي والمرجعي والفئوي).

مقال آخر ظهر تحت عنوان: (نعم للتطبير) للكاتب صالح المحمدي، قال فيه بأن البيان جاء في غير وقته، وأنه غير مقنع أبدًا، وأن دعاواه واهية، وأن الموقعين تجاهلوا حقيقة أن بيانهم يكرّس طقوسية التطبير. وأضاف: (الهندوس يعبدون البقر، والمجوس يعبدون النار، والمسيحيون يرون الله ثالث ثلاثة.. والجميع يحترمهم ويحترم عقائدهم. عباداتهم تلك لا توهن ولا تشوه معتقداتهم! ولكن إذا وصلت السالفة للشيعة فالوضع يختلف تمامًا، فالتطبير اليوم، والبكاء، والعزاء، والسجود على التربة، واقامة المآتم على أهل البيت غدًا، كلها توهن وتشوّه المذهب، وينبغي التنازل عنها مراعاة لمشاعر السلفيين التكفيريين)[1].

وفي مقالة للمهندس إبراهيم علي الطويل، أشار فيها إلى أن لكل فرد أو جماعة طريقته في التعبير عن مشاعر غضبه وفرحه وألمه وحزنه، وهذا يعتمد على مخزون الثقافة الخاصة التي يشترك في صنعها موروثها الاجتماعي والقيمي. فهناك من يعبر عن حزنه بالصمت والسكون، وهناك من يعبر عنه بالبكاء والنحيب. ويرى الكاتب أنه (ليس لأي شخص أو جماعة ـ الحق ـ أن تفرض رؤيتها الخاصة في التعبير عن تلك المشاعر والأحزان على جماعات وشعوب أخرى ليس لهم تلك الرؤى في التعبير عن تلك المشاعر، لأن من حق أي شعب أو جماعة أن تعبر عن رؤيتها

---

(1) صالح المحمدي، نعم للتطبير: رد على بيان العلماء، شبكة راصد، 20/ 3/ 2006

http://www.rasid.com/artc.php?id=10373

في 12/ 6/ 2009

الخاصة في الحزن بكل راحة وحرية من دون المساس بحرية الآخرين)[1].

مهندس آخر عنون مقالته بـ (التطبير.. والبيان الفلتة)، حاول فيها تنزيه المراجع عن الأزمة القائمة، ورمى بها على أكتاف المقلدين والأتباع الذين لم يكتفوا بمشاكلهم الخاصة فحسب بل استوردوا المزيد منها من وراء الحدود، أدّت حسب رأيه إلى اشتعال حروب لا ناقة للمواطنين الشيعة في السعودية فيها ولا جمل، مدعومين بتوظيف الدين في الصراع. واعتبر الكاتب الجدل حول قضية التطبير (إحدى حروبنا الجديدة التي يراد منها الإضرار بوحدة المجتمع واستنزاف ما تبقى لنا من قوة). مبديًا استغرابه من (طائفة مقهورة تطالب بحقها الكامل في ممارسة شعائرها، تضيق صدورنا عن تحمّل إخوتنا وهم يمارسون ما يعتقدون أنه مفردة من مفردات هذه الشعائر). وأضاف بأن طقوسية التطبير (لا يمكن علاجها إلا من قبل المؤسسة المرجعيّة بإصدار الفتاوى الملزمة للمقلّدين). لذا ـ كما يقول الكاتب: (كان إسداء النصح ضربًا من العبث). ولذا أيضًا (فشل البيان في توجيه الرسائل المرجوة منه على الصعيدين الداخلي والخارجي)[2].

أما الصحافي ميرزا الخويلدي، فكتب مقالًا ردّ فيه على التاروتي، وذهب في مطالبه إلى ما هو أبعد من التخلّي عن طقس التطبير[3]. فهو لاحظ ردود فعل الجمهور الغاضبة، ورأى فائدة من النقاش: تنزّل قضية التطبير من عليائها لكي توضع على طاولة النقاش بعيدًا عن الاستغلال والتوظيف السياسي.

---

(1) إبراهيم علي الطويل، ثقافة التعبير عن المخزون العاطفي لمشاعر الفرح والحزن، شبكة راصد، 23/ 3/ 2006.
http://www.rasid.com/artc.php?id=10411
في 23/ 3/ 2008

(2) المهندس زهير عبدالجبار، التطبير.. والبيان الفلتة، شبكة راصد، 29/ 3/ 2006.
http://www.rasid.com/artc.php?id=10485
في 7/ 4/ 2008

(3) ميرزا الخويلدي، التطبير والحاجة إلى انتاج تشيّع سعودي!، شبكة راصد، 25/ 3/ 2010.
http://www.rasid.com/artc.php?id=10434 accessed on 29/3/2006

لكن الخويلدي في كل مقالته ـ ابتداءً من العنوان ـ لم يخرج على البعد السياسي، وربما توظيفه أيضًا. وإذا كان المعترضون على البيان بسبب خلفية رسائله السياسية إلى الحكومة السعودية وحليفها الوهابي.. فما عساهم فاعلين إزاء رأي الخويلدي بتكييف التشيّع كلّه ـ وليس مفردة منه ـ في الإطار الوطني السعودي. ومع أن هذه العملية مستحيلة الحدوث، لكن الدعوة اليها تمثل عملًا سياسيًا بامتياز[1].

لقد أكد الخويلدي على الموضوع السياسي ـ وليس الإصلاحي الديني بالضرورة ـ في بيان العلماء، حيث مال بشكل واضح إلى فكرة البيان السياسية حين قال: (يمكنني أن أتفهم وجهة نظر المشايخ الشيعة في رفض التطبير من جانب مهم، وهو الحاجة لإنتاج نسخة سعودية للتشيّع، نسخة تلائم بين التكوين المنهجي للمذهب، والبيئة التي يترعرع داخلها، وتحقق الانسجام بين الفكرة وانتمائها الوطني).

تحقيق الانسجام بين الفكرة وانتمائها الوطني! هنا موضع التسييس الشديد.

(1) وإلا لماذا لا يكيّف الوهابيون مثلًا مذهبهم ليكون سعوديًا؟ لماذا لا نحتاج إلى وهابية سعودية؟ وإذا كانت الوهابية سعودية، وهي تمثل اقلية لا تزيد عن ربع السكان، فإن تخصيص التشيّع بذلك يعني أن التشيع هو الدخيل والطارئ، في حين أن التشيّع في شرق الجزيرة العربية معروف بوجوده منذ القرن الأول الهجري، قبل أن تكون هناك وهابية. كما ان الدعوة تحمل ضمنًا أن هناك خللًا في المذهب الشيعي بالذات بحاجة إلى تطويع للبيئة السياسية القائمة، وهي بيئة مريضة على أية حال. صحيح أن التشيّع ـ والإسلام بشكل عام ـ وكما قال الخويلدي يتطبّع بالبيئة التي ينمو فيها، ولكن هذا لا يعني في الغالب إمعان النظر والتنظير لتبيئة المفاهيم والممارسات، وإنما تتم التبيئة على مر أجيال طوعيًا وبصورة غير لافتة. وإلاّ فإن التشيّع في شرق السعودية مضى عليه 14 قرنًا، فهل نحتاج إلى تبيئته في بيئته الأصليّة؟! أم أن التبيئة المراد منها تطويع المذهب في طقوسه وسلوكيات أتباعه حسب النظام السياسي والمزاج الوهابي القائم. إن الحديث عن الحاجة إلى تشيّع سعودي يشبه القول بأننا بحاجة إلى وهابيّة سعودية. الوهابية نتاج بيئتها نجد، ويصعب استزراعها في غير الأرض التي نمت فيها. فلماذا لا تطوّع ـ وهي الحاكمة رغم أقلّويتها ـ حتى تكون مقبولة من كل السعوديين؟

الفكرة كما نعلم بالضرورة سابقة على الانتماء الوطني، وعلى فكرة الوطن نفسه. والانتماء الوطني لا يتطلب بالضرورة تغيير الفكرة، وإنما يُبنى الانتماء الوطني، أو بالأصح الهوية الوطنية، على الجامع المشترك لأفكار وثقافات ومكونات هوية المجتمعات المتجاورة التي يتشكل منها المجتمع السعودي، ولا يعني بأية حال إنتاج تشيّع جديد أو تغيير ملامحه، وكذا ممارسات أفراده التي هي بالضرورة نتاج ثقافة المجتمع الشيعي في بلدان متعددة.

ويبدو واضحًا أن الخويلدي يربط بين تعديل الهوية الدينية الشيعية/ السعودية من جهة، وبين صناعة هوية وطنية سعودية من جهة اخرى؛ وكأنه يقول بأن الهوية الدينية الشيعية في السعودية معوّق في ذاتها لنشوء هوية وطنية سعودية، ولذا فهو مع تنظير ديني يلائم بين ثوابت التشيّع من جهة، وبين متغيرات المحيط الذي يعيشون فيه ـ من جهة أخرى، وذلك للمساعدة على إنتاج هوية وطنية. ويضيف: (من العجيب أن الشيعة في كل مكان استطاعوا أن ينتجوا هويتهم القومية والوطنية، ولكنهم في بعض المناطق ـ ومنها بلادنا ـ راحوا يستوردون مناهج ـ وليس عقائد أو شرائع فقهية ـ ليست بالضرورة منسجمة مع مجتمعهم الذي يعيشون فيه. وهذا ما جعلهم يعيشون في جزر مغلقة ومنفصلين عن محيطهم).

أظن أن هذا الكلام فيه الكثير من التبسيط في فهم موضوع الهوية الوطنية، وفي الاستنتاجات بجملتها، كما في الاتهامات بشأن استيراد (مناهج) غير معروفة المعنى، وربما لا يكون المقصود بالمنهج المستورد من الخارج الشيعي سوى سلوكية (التطبير) كطقس. كل الحكاية لها علاقة ببعض الطقوس، التي يمارسها الشيعة في مناطق مختلفة من العالم. وهذه الممارسة، إن كانت تضرّ بالهويّة الوطنية، وبالوحدة الوطنية، فيجب أن تفعل فعلها في كل مكان يوجد فيه شيعة. فلماذا مثلًا تشجّعها الحكومة في البحرين، وتوفر وزارة داخليتها السيوف للمطبّرين؟! وهل ممارسة التطبير في النبطيّة مثلًا أضرّ بالوحدة الوطنية اللبنانية؟! ولماذا تقف سيارات إسعاف في لندن استعدادًا لمشهد التطبير؟ وكيف أضرّت طقوسية التطبير الهوية الوطنية الهندية؟!

إن بناء هوية وطنية تختلف مقاربته عن هذه تمامًا. وإلا فليسأل أحدنا

إذا كانت ممارسة طقس ديني مهما قيل عن وحشيته ودمويته الموجهة (إلى الذات) أمرا منكرًا، فما عسى أن تكون عليه الوهابية التي تفتي بكفر الشيعة الطقوسيين وغير الطقوسيين؟! هل هذا يصلّب الوحدة الوطنية؟. وهل هناك وحدة وطنية أو هوية وطنية سعودية يخاف عليها، أو يراد بناؤها أصلًا؟. وهل هناك ثقافة وطنية جامعة في السعودية، بل هل يراد أصلًا من الناحية الرسمية بناء ثقافة وطنية تجمع الشعب السعودي؟

من المؤكد أن ما يدعو اليه الخويلدي من تمييز الذات عن بعض السلوكيات التي لا تتناسب مع المحيط من أفعال طقوسية كالتطبير والزحف على الأرض والمشي على الجمر (وأكثرها لا يمارسه الشيعة أقله في السعودية) لن يحل أزمة الهوية، ولن تلقى الدعوة آذانًا بين فئات مضطهدة يجري التمييز الطائفي بحقها جهارًا نهارًا. معالجة التمييز الرسمي الطائفي أولى بأن تساهم في صنع هوية سعودية يومًا ما. أما الطقوس الشيعية خصوصًا التطبير، فما ظهرت في السنوات الأخيرة بسبب إيمان ديني بحت، بل أيضًا في ظروف سياسية نعرفها، وفي ظل احتقان وفشل رسمي في تجاهل حقوق المواطنين الشيعة ومعاملتهم كمواطنين من درجة ثالثة أو رابعة.

لذا لا تبدو معارضة الطقوس الشيعية عملًا يدخل في صميم العمل الوطني السعودي. فمن يريد وحدة وطنية، وهوية وطنية، وإجماعًا وطنيًا، فعليه أن يبدأ بالسلطة من قمتها، وعليه أن يكافح من أجل المساواة بين المواطنين، وأن يروج ثقافة وطنية تحترم ثقافة الآخر، وأن يقف بحزم ضد التمييز الطائفي والمناطقي والقبلي وغيره.

كان يمكن تفهم الجدل حول الطقوس لو كان نقاشها على قاعدة دينية فقهية عقدية أو وحدوية اسلامية. أما أن يكون محور النقاش على قاعدة الانتماء الوطني والهوية الوطنية، وفي بلد مثل السعودية التي تتحكم فيه الأقلية المناطقية حكمًا وسياسة ودينًا، ففي ذلك إسراف وبحث في غير موضعه. يمكن لأيّ أحد أن يجادل بالتالي: لماذا لا تكون طقوس عاشوراء - عدا مفردة (التطبير) جزءا من الثقافة الوطنية للسعوديين، الذين ينقسمون إلى أقليّات متعددة - جزء من تراث وثقافة هذا الشعب أو جزء منه، مثلما تقبل ثقافة وتقاليد النجديين وعرضتهم ومذهبهم، وهم يشكلون أقليّة لا يبتعد حجمها كثيرًا عن حجم الشيعة أنفسهم؟

لا.. ليست القضية كما يقول الخويلدي: (تمييز موقف الشيعة في مسألة خلافية تمنع اندماجهم في محيطهم). فالاندماج الوطني أو ما يسمى National Integration له أصوله ومقارباته العلمية غير هذه. ومكافحة الطقس، لها طريقة أخرى تمامًا. ومن يمنع الاندماج ليس المواطن المقهور الذي يعبّر عن نفسه طقوسيًا، بل الطاغية السياسي الذي يميّز بين المواطنين ويضطهدهم ويكفرهم بسبب المعتقد وعلى خلفية القبيلة والمنطقة.

في الحصيلة النهائية، فإنّ الذي جرى في ذكرى أربعين الحسين عليه السلام بعد تلك الدعوة التي حملها بيان رجال الدين التسعة، كان متوقعًا: المزيد من المطبّرين، المزيد من التحدّي، والمزيد من الإصرار والانتشار لطقوسية التطبير. وفوق هذا، فإن الغاية السياسية التي أرادها معدّو البيان لم تتحقق، أو هكذا يبدو؛ حيث (لم يفلح البيان في توجيه رسالته للطرف السلفي، لأن هذا الطرف لا يعيب على الشيعة مسألة التطبير فحسب، بل يستشكل على كل ما يتعلق بإظهار الحزن على مصاب أبي عبد الله الحسين وأهل البيت عليهم السلام، بدءًا باللطم ومرورًا بالبكاء، وانتهاءً بالنعي على المنابر الحسينية). لذا فإن من الأجدى أن (يصرف علماء المنطقة جهدًا أكبر في إصدار بيان مشترك يدعو الحكومة لوضع حد للمضايقات شبه اليومية التي يتعرض لها أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام على يد متشددي السلفية في كل بقاع المملكة، كما كنت أتمنى لو خصص لقضية السجناء المنسيين جزء من اهتماماتهم) كما قال أحد الكتاب[1].

من الطريف، أن متحمّسًا لطقوس التطبير أعجبته النتيجة فكتب: (الشكر كل الشكر لمنتقدي الشعائر الحسينية الذين حرّكوا حميّة المؤمنين فواصلوا خطاهم والحمد لله على ذلك)[2].

---

(1) المهندس زهير عبدالجبار، التطبير.. والبيان الفلتة، شبكة راصد، 29/ 3/ 2006.
http://www.rasid.com/artc.php?id=10485

في 7/ 4/ 2008

(2) سراج علي أبو السعود، عفوًا سيد حمزة، شبكة راصد، 28/ 3/ 2006.
http://www.rasid.com/artc.php?id=10476

في 7/ 4/ 2008

(4)
مقاربات إصلاح الطقوس

تؤكد التجارب الماضية العديدة، بأن دعوات إصلاح الطقوس الشيعية حملت معها ـ مبكّرًا ـ بذور فشلها، لأسباب ألمحنا إليها سابقًا، ولأسباب أخرى لها علاقة بطبيعة المقاربات المصادمة لبعض الطقوس نفسها، والتي لم تلحظ أن إرث الطقوس قد تمكّن من نفوس العامّة والخاصّة من العلماء، وأنه صار جزءًا من الهوية جرى تشبيكه بالمعتقد نفسه. كما لم تأخذ تلك الدعوات بصورة جادّة مخاوف بعض ممن اعتبروا أنفسهم (حماة للمذهب أو المعتقد) في الاعتبار. تلك المخاوف جعلت دعوة الإصلاح ـ في نظر البعض ـ بمثابة أداة إفساد، وإضعاف للتديّن، وبالتالي فهي أكثر خطرًا ومفسدة من فساد بعض الطقوس.

يمكن تقسيم محاولات إصلاح بعض الطقوس عبر المواجهة إلى خمس مقاربات عريضة، هي كالتالي:

المقاربة الأولى ـ إزاحة غطاء الشرعية عن الطقوس

اتبعت بعض الدعوات وسيلة فك الارتباط بين الطقس من جهة، والمعتقد والفقه من جهة أخرى، بغية سحب بساط القدسية والشرعيّة عن الطقس المراد مواجهته. ورأينا كيف أن فكّ الارتباط شبه مستحيل، إن لم يكن مستحيلًا بالفعل، بعد أن تمّت (شرعنة وفقهنة) الطقس، وبعد أن أصبح الطقس متداخلًا مع المعتقد، بحيث صار يقدّم خدمة للأخير ويحصل في المقابل على غطاء شرعي. لذا ـ وكما أشرنا في الفصل الأول ـ لا يمكن مكافحة طقس بأيديولوجيا قام هو عليها، أو قام لخدمتها، لأنه يضر بالإثنين معًا.

لا يوفّر التراث بشكل عام وسائل كافية حاسمة تواجه ما يعتبره البعض شاذًا من الطقوس، وبالتالي فإن مقاربة إصلاح الطقوس من خلال المعتقد أو أدواته الفقهية أو القراءات التاريخية على قلّتها.. ضعيفة الجدوى، إن لم تكن عديمة بالفعل.

الطقس صار جزءًا من (هوية) الشيعة، وتاليًا صار عمودًا من أعمدتها، يصعب إزاحته، أو إضعافه من خلال تنقيته والتفصيل في المباح منه من غير المباح. إن قراءة ومحاكمة الطقس فقهيًا، والتمييز بين ما هو (طقس شرعي مباح) وآخر (غير شرعي)، كما يريد ذلك البعض، صعب المنال، فالإشكال على التطبير يمكن أن ينسحب على جملة أخرى من الطقوس.

لقد استخدم الفقه لمواجهة الطقس وإخراجه من دائرة الإباحة. كان هذا ملخّص الجهد الذي بذله السيد محسن الأمين ومن جاء بعده من فقهاء وبينهم السيد محمد حسين فضل الله، بل بينهم الإمام الخميني ومرشد الثورة الإمام الخامنئي وغيرهم. ولكن في النتيجة إن استخدام الفقه في تحريم الطقس لم ينجح في المواجهة، اللهم إلا بشكل محدود جدًا.

هناك خمسة عوامل تجعل من مواجهة الطقس فقهيًا غير مجدية، هي:

1 ـ إن التراث الفقهي الشيعي يتضمن نصوصًا هائلة يمكن استخدامها في شرعنة طقس ما أو رفع غطاء الشرعية عنه. أي إن الفقه يقوم بعملين مزدوجين، سبق أحدهما الآخر، وهو شرعنة وفقهنة الطقس، ثم تلاه محاولة استخدامه مرّة أخرى بصورة تراجعية بغية تحريمه أو الحدّ من انتشاره. إن النصوص التي يعتمدها مشرعنو الطقس ومعارضوه غير محقّقة في كثير منها، وبالتالي فهي مادّة للاجتهاد؛ فإذا ما استند القائلون بإصلاح الطقوس إلى روايات معيّنة، جاء آخرون بروايات أخرى مضادّة. وإذا شككوا في سند حديث، رفض المعارضون التشكيك، بل ربما زادوا بأن شككوا في اجتهاد المقابل. ولأن ميدان الاجتهاد مفتوح، يدور الطرفان في حلقة مفرغة، ويكون الانتصار في النهاية لبقاء الطقس ـ كما هو حال التطبير.

2 ـ أنتج التراث الفقهي فتاوى كثيرة (تبيح) ممارسة طقوس مختلف حولها وفي بعض الأحيان النادرة (توجبها) عينيًا أو كفائيًا، وقليل من الفتاوى كان صريحًا في التحريم. وفي الغالب ـ وبسبب دخول العامّة على الخط، كان الفقهاء وما زالوا يخشون التصريح بمواقفهم وآرائهم، ويميلون إلى الإجمال والتعميم، واستخدام العبارات المبهمة، التي تحتمل أكثر من رأي، ويستطيع الطرفان المتخاصمان استخدامها[1]. لهذا نرى أن الفريقين يتسلّحان بالفتاوى، سواء كانت فتاوى الأسبقين أو اللاحقين، وفي بعض الأحيان يستدلّ بفتاوى عالم كان له رأي مؤيد ثم أصبح معارضًا أو العكس، بحيث أن المؤيدين يأخذون رأيه الأولي، والمعارضون يأخذون رأيه الثاني.

وإذا ما وصلت الأمور إلى هذا الحدّ، فإنه وكما يردد الموسعون في الإباحة، بأنه يجوز لكل شخص أن يعود إلى (مرجعه) وتحلّ المشكلة. فإن كان (مرجعكَ) يجيز ذلك، جاز لك ممارسة الطقس الذي تريده، وإن كان المرجع الذي تعود اليه في التقليد لا يجيز، فالتزم بذلك. ومعنى هذا: ليس مشروعية ممارسة الطقوس مثار الاختلاف فقط، بل أيضًا غلَبَة مؤيدي تلك الطقوس من الناحية الجماهيرية، لأنه وكما هو واضح أن أكثرية الفقهاء تميل إما إلى شرعنتها وإما تخشى مواجهتها، فيكون صمتها دليل صحتها وإباحتها. إن الفتاوى الفقهية على كثرتها لم تحسم مثلًا شرعية طقس كالتطبير من عدمه، فهو محرم عند مرجع، ومباحٌ عند آخر، والجمهور منقسم بين الإثنين، ما يعني أن بقاء الرأيين مستمرٌ، ويفترض عدم المجادلة في ذلك كل عام، لأنها قد أسست لانشقاقات واصطفافات جماهيرية، ولم تزد الناس ـ حسب أحد الباحثين ـ إلا حيرة على حيرة، وبالتالي (فالرجوع

(1) حسن إسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 158 ـ 159. من نماذج الأجوبة المغمغمة حول الطقوس جواب آية الله السيد أحمد الخونساري، حين سئل: (ما هو نظر جنابكم في إقامة الشعائر الحسينية وفتوى آية الله النائيني؟) كان الجواب: (إن موضوع إقامة الشعائر الحسينية أوضح من النهار، وكالشمس الساطعة في وسط السماء، ولا حاجة فيه إلى الكتابة). وهذا لا يبين حكمًا فقهيًا، بل (يمتنع عن إبداء رأي). المصدر نفسه، ص 162 ـ 163.

إلى الفتاوى ليس حلًا للمشكلة) لأنها لا تعالج مسألة فردية فرعية، بل هي داخلة في صميم النشاط الاجتماعي[1].

3 ـ إن المناقشة الفقهية ـ برأي البعض ـ جاءت متأخرة كثيرًا، حيث يرون أن مثل هذا النقاش لو حدث في بدايات مأسسة الطقوس، لكان يمكن حلّها والتحلّل من بعضها، وإزاحتها، وإبعاد الجمهور عن الناشز منها. لكن المحاكمة المتأخرة تأتي والطقوس في أوج قوتها وتمكنها من النفوس، وتأتي وقد أصبحت جزءًا من الهوية محاطة بالقدسية والشرعية.. فكيف يمكن مواجهتها بعد أن ضربت جذورها في الأعماق، وبعد أن أصبحت (تاريخيتها) دليلًا على صحتها ومشروعيتها[2]؟!

إن المناقشات الفقهية للطقوس العاشورائية اليوم لا تتمّ وفق النصوص فقط، بل أخذت الفتاوى المتعلقة بها في الاعتبار مسائل عديدة، من بينها موقف الجمهور الذي ترسّخت لديه تلك الطقوس، وتأثير إزالتها في المشاعر العامّة، واتّساع التركيز على قاعدة المصالح والمفاسد من أجل إبقاء تلك الطقوس، وكذلك اتساع قاعدة المستفيدين من إبقائها على حالها. أضف إلى ذلك: وجود التراث الفقهي التاريخي المتصل بتلك الطقوس، بما فيه الفتاوى والمواقف وتاريخية النشاط الطقوسي.

4 ـ لاحظ بعض الباحثين أن إباحة بعض الطقوس مثار الجدل

---

(1) حسن اسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 159، 162.

(2) انظر استخدام (تاريخية) الطقوس كدليل على صحتها. يقول السيد حسن الشيرازي: (إن الشيعة قبل ذلك وقبل أن يولد أجدادكم كانوا يمارسون مثل هذه الشعائر، فهل صحيح أن ما ترونه من أن هذه الشعائر الحسينية بدعة محدثة وأنتم تريدون قتلها في مهدها، أم أنها كانت موجودة عندما ولدتم وأتيتم إلى هذه الدنيا ثم أنكرتموها من عندكم)(السيد حسن الشيرازي، **الشعائر الحسينية**، بيروت 1419، ص 25 ـ 26). ويقول آخر: (إن اللطم على الصدور ونحوه هو مما استقرت عليه سيرة الشيعة في العصور السابقة والأزمنة الماضية، وفيها الأعاظم والأكابر من فقهاء الشيعة المتقدمين والمتأخرين، ولم يسمع ولن يسمع أن أحدًا منهم قد أنكر ذلك ومنع، ولو فرض أن هناك من منع لشبهة حصلت له، أو لاعوجاج في السليقة، فهو نادر، والنادر كالمعدوم) (مرتضى العياد، **مقتل الحسين**، بيروت، 1996، ص 170).

اعتمدت على تهميش الأحاديث التأسيسية الأصلية[1]، واستخراج مداخل فقهية قيل أنها تعتمد على أحاديث ضعيفة، أو على زيادات في بعض الأحاديث[2]، أو (التخريج عبر الاستثناء)[3]. بمعنى آخر، هؤلاء

(1) ويورد أصحاب هذا الرأي جملة من الأحاديث المحرمة للنياحة وخمش الوجوه ونشر الشعور ولطم الوجوه التالية: قول الرسول ﷺ: (النياحة من عمل الجاهلية) و(صوتان ملعونان يبغضهما الله: إعوال عند مصيبة وصوت عند نغمة)، و(..إني نهيتكم عن النوح وعن العويل) و(وإني نهيت عن النوح وعن صوتين أحمقين فاجرين: صوت عند نغمة لهو ومزامير شيطان، وصوت عند مصيبة خمش وجوه وشق جيوب ورنة شيطان) و(ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب). وقال ﷺ لابنته فاطمة: (إذا أنا متُّ فلا تخمشي عليَّ وجهًا ولا ترخي عليَّ شعرًا ولا تنادي بالويل، ولا تقيمي عليَّ نائحة... هذا هو المعروف الذي قال الله عز وجل: ﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾). وقول الإمام علي: (إياك والنوح على الميت) و(ثلاث من أعمال الجاهلية لا يزال فيها الناس حتى تقوم الساعة: الاستسقاء بالنجوم والطعن في الأنساب والنياحة على الموتى). وعن الباقر عليه السلام: (أشد الجزع الصراخ بالويل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجز الشعر من النواصي، ومن أقام النواحة فقد ترك الصبر، وأخذ في غير طريقه). وعن الصادق عليه السلام: (لا يصلح الصياح على الميت ولا ينبغي) و(لا ينبغي الصياح على الميت ولا شقّ الثياب) و(من ضرب يده على فخذه عند المصيبة حبط أجره). وروى الصادق عن الرسول ﷺ أنه نهى عن الرنة عند المصيبة، وعن النياحة والاستماع إليها، ونهى عن تصفيق الوجه. وعنه: (من أنعم الله عليه بنعمة فجاء عند تلك النعمة بمزمار فقد كفرها، ومن أصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة بنائحة فقد كفرها). وعنه أنه قال وقت الاحتضار: (لا يلطمن عليَّ خد، ولا يشقنّ عليَّ جيب، فما من امرأة تشقّ جيبها إلاّ صدع لها في جهنم صدع كلما زادت زيدت).
ومن دلك ما روي عن الإمام الحسين عليه السلام وهو في كربلاء قوله لأخته زينب: (يا أختاه إني أقسمت عليك فأبرى قسمي، إذا أنا قتلت فلا تشقي عليَّ جيبًا، ولا تخمشي عليَّ وجهًا، ولا تدعي عليَّ بالويل والثبور). وفي رواية أخرى: (يا أختاه، يا أم كلثوم، يا فاطمة، يا رباب: انظرن إذا قتلت فلا تشققن عليّ جيبًا ولا تخمشن وجهًا). وفي رواية ثالثة: (إذا أنا قتلت في هذه الأرض فلا تشققن عليّ جيبًا ولا تخمشن خدًا ولا تقلن هجرًا).

(2) مثل الزيادة التي تقول: (.. على مثل الحسين فلتشقّ الجيوب ولتخمش الوجوه ولتلطم الخدود). انظر مناقشة الأمر في: حسن اسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 176 ـ 178.

(3) من ذلك ـ كما يقول أصحاب هذا الرأي ـ أن النياحة أصبحت حرامًا إلا =

يرون أن الأخبار/ الأحاديث المتأخرة، طغت على النصوص الأصلية الأولى التي حكمت الفقه الشيعي طوال القرون الأولى، وبالتالي أصبح بالإمكان خرق القاعدة الفقهية، وما بدا أنه إجماع قديم، وذلك لتأسيس إجماع فقهي جديد معارض لسابقه ومؤيد للطقوس، وقد تشكّل بالفعل على مدى القرون الماضية.

5 ـ اعتماد روايات تاريخية لواقعة كربلاء كان يفترض تحقيقها بمنهج مختلف عن المنهج الفقهي، وبأدوات ـ ووفق أُسس ـ علمية، ولكن جرى اعتبارها من حيث الأهمية والقيمة الدينية بصورة مقاربة لنصوص الأحاديث، أو لتستخدم في الاستدلال، أو كدليل إضافي على شرعية وقوة سند بعض النصوص(1).

وأخيرًا، فإن ما يجعل المحاكمة الفقهية للطقوس صعبة وذات فائدة

= على الحسين عليه السلام. وشق الجيوب حرام إلا على الحسين. وإيذاء النفس حرام إلا على الحسين. والطبول والدفوف والمزامير حرام إلا في طقوس الحسين. والشعر مكروه حين الإحرام إلا على الحسين. ولبس السواد المكروه (روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يكره السواد إلا في ثلاثة: العمامة والخف والكساء) صار مباحًا بل مستحبًا في عزاء الحسين وأهل البيت عليهم السلام. والبكاء مكروه في وقت الصيام نهار رمضان، إلا على الحسين عليه السلام.. وهكذا.

(1) هناك عمل دؤوب لتوسعة دائرة المقدّس، والمشمول بالإباحة التي تأتي بها نصوص الأخبار والروايات التاريخية لحدث كربلاء. إن المعاني المستفادة من النصوص والروايات توسّعت بشكل كبير لتشمل مواضيع يصعب أن يشملها النص، فضرب زينب رأسها بالمحمل ـ مثلًا ـ ومع افتراض صحتها، لا يمكن أن تعني إجازة ضرب الرأس بالسيف. بل ـ حسب باحث: (يلزم على أنصار التطبير عملًا بمضمون الخبر أن يلتزموا بضرب الرؤوس في خشب المحامل ضمن مراسم خاصة، أي أن يقوموا بعين العمل الذي قامت به السيدة زينب لا التطبير). وإذا صحت رواية إدماء السجاد لعينه لا تعطي رخصة للتطبير، إلا لو كان الإمام قد أخذ سكينًا أو خنجرًا جرح بهما جفونه حتى نصل من خلال القياس إلى جواز التطبير (انظر: حسن اسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 173. 176). ومثل ذلك توسعة المعنى الوارد في زيارة الناحية التي تقول: (ولأبكينّ عليك بدل الدموع دمًا) وقول الإمام الرضا عليه السلام: (إن يوم الحسين أقرح جفوننا).

قليلة[1]، فإنه زيادة على ما ذكر، وحتى لو تحقق (إجماع) بين الفقهاء ـ وهو مستبعد في المدى المنظور ـ على تحريم بعض الطقوس، وحتى لو اتفقت الفتاوى واتحدت في المؤديات وجرى تحييد التراث الفتوائي الماضي، وحتى لو جرى نخل التراث التاريخي والنصّي، فإنّه من المرجح أن تبقى الطقوس قيد الممارسة. قد تقلّ ولكنها لا تنتهي. ذلك أن ما يحكم الممارسة الطقسية ليس بالضرورة (الدين) و(المصلحة) فحسب، بل الأهم العاطفة والتعبير عن هوية التشيّع[2].

وعليه فإن الفتوى لا تحلّ المشكلة، ربما حتى مع توافر إجماع الفقهاء، صعب ـ إن لم يكن مستحيل ـ التحصيل. بل، على الأرجح، وكما تدلّ التجارب التاريخية والمعاصرة، ستؤدي الفتاوى المعارضة لبعض الطقوس إلى اشتدادها، وتزايد عدد مريديها، وتكاثر صخبها، حتى في إيران التي تمنعها بقوة الفتوى ويد السلطان، فهناك دائمًا وسائل احتيال وممارسات سريّة بعيدة عن عين الدولة. لاحظنا الزيادة الطقوسية في التطبير مثلًا بعد أن أصدر السيد محسن الأمين فتواه، وانقسم العلماء في النجف بين مؤيد ومعارض، وحدث أن زاد التطبير في بعض الأوساط المرجعية في دول الخليج بعد ظهور رأي السيد الإمام الخميني بشأن التطبير، وزاد التطبير في السعودية حين تصوّر بعض المشايخ أن إقرارهم بأصل الطقوس (إحياء أمرنا!) سيجعلهم قادرين على مكافحة التطبير ببيان، فإذا بالجمهور المطبّر يزداد عددًا.

---

(1) هناك رأي يقول بأن قضية الطقوس/ الشعائر المذهبية، ليست مسألة فقهية في الأساس ليجري ادراجها تحت المظلّة الشرعية، ومن ثمّ الاستدلال عليها أو محاكمتها فقهيًا على ضوء النصوص الورادة في بعض الشعائر الواجبة كالصوم والصلاة والحج أو حتى المستحبة كالأذان وما أشبه. انظر: مختار الأسدي، **أزمة العقل الشيعي**، بيروت 2009، ص 151.

(2) إذن هل نحن بحاجة إلى (الفقه) و(الفتوى) لحلّ الأمر، إن كانت الصورة ستجري على النحو الذي جرى للسيد البروجردي، الذي دعا رؤوس الهيئات العزائية لمنزله بقم وطلب إليهم بناء على تقليدهم له، بأن يلتزموا برأيه بأنه يحرّم عمل الشبيه (التمثيل). فقالوا له بأنّهم يقلّدونه كلّ أيام السنة عدا ثلاثة أو أربعة أيام! هي أيام ممارسة طقس التمثيل الديني لواقعة الطف.

المقاربة الثانية ـ الطقوس في الجدل العقلي/ المصلحي

اعتمدت مواجهة بعض الطقوس المختلف بشأنها مقاربة جديدة بعد فشل تجربة محاكمتها فقهيًا وعقديًا. المقاربة الجديدة تقول بأن الطقوس لا تقدّم خدمة ومصلحة لا للشيعة كجمهور وأفراد، ولا للتشيّع كمذهب، بل إن ممارستها تضرّ بالإثنين. هذه المقاربة كانت موجودة دائمًا في ثنايا النقاشات، ولكن بعد انغلاق إمكانية الحل عن طريق الفقه والفتوى والرواية التاريخية، توسّع النقاش أكثر حول الطقوس من زاوية الجدل العقلي فيما يتعلق بالمصالح والمفاسد التي يمكن أن تنشأ عن ممارسة طقس من الطقوس.

هذه المقاربة حازت اهتمامًا أكبر في السنوات الأخيرة بسبب انكشاف كل الأطراف المذهبية والطائفية جراء فورة الاتصالات. فلم تعد ممارسة الطقوس تجري في غرف مظلمة لا يسمع بها إلا القلّة من الناس، ولا يشارك فيها إلا القلّة. إن كل ما يقوم به الشيعة أو غيرهم من الطوائف المذهبية والدينية صار مكشوفًا في الفضاء، ولأن ممارسة الطقوس الشيعية لافتة للنظر، صارخة فاقعة خارجة على المألوف العام، أصبحت موضع حديث وجدل بين الشيعة أنفسهم وبين الشيعة والسنّة، بل بين المسلمين وغير المسلمين.

هذا الانكشاف عبر الإنترنت والقنوات الفضائية الشيعية التي تشبه (الحسينيات الفضائية) والنقل الحيّ للطقوس على الهواء مباشرة، كشف فيما كشف: حجم الشارع الشيعي وقوّته، وتمكّن طقوس الهوية من أوساط شيعية عديدة، كما كشف عن شعور متناقض في أوساط الشيعة، بين من يرى في ذلك الانكشاف العالمي للطقوسية الشيعية (مكسبًا) وبين من يراه (تسويدًا لوجه الشيعة والتشيّع).

اتخذ الجدل والنقاش أربعة مسارب

الأول ـ في مدى فائدة الطقوس لسمعة المذهب كما سمعة أتباعه. فهناك من يرى في بعض الطقوس تشويهًا وتوهينًا للتشيّع والشيعة، وجالبًا للسخرية منهما، فيما يرى آخرون عكس ذلك، أي إنه يظهر التشيّع بمظهر القوّة، ولا يهم بالنسبة إلى هؤلاء ماذا يقول الآخرون (عنّا) وأن رأيهم (فينا) ليس دليلًا على صحّة فعل بعينه.

الثاني ـ في فائدة بعض الطقوس (التطبير) للأفراد ماديًا ومعنويًا. جرى نقاش مطول حول أن التطبير يؤدي إلى الإيذاء والتهلكة أحيانًا، ونشر الأمراض وما أشبه. فيردّ الآخرون موضحين بأن ما يقال يعدّ تهويلًا، وأنه لم يحدث شيء مما ذكر، ويحتاج الأمر إلى برهان. فضلًا عن أن التطبير ـ من وجهة نظرهم ـ فيه فوائد صحيّة، شأنه شأن الحجامة.

الثالث ـ في مدى فائدة ممارسة بعض الطقوس في تعزيز الحالة الدينية من عدمها. فالمعارضون يرون دموية بعض الطقوس كالتطبير، وبالتالي فهي تؤدي إلى رد فعل عكسي، وتبعد الناس عن الدين خصوصًا بين الشباب، فضلًا عن أن الكثيرين ممن يمارسون الطقوس غير ملتزمين دينيًا (خصوصًا في بلد مثل العراق). يرد مؤيدو التطبير بأن الأجواء التي يصنعها الطقس تشجّع على التديّن، من خلال مشاركة غير متدينين فيه، وأنه قد يفيد في نشر المذهب بين غير المسلمين والمسلمين على السواء.

الرابع ـ في مدى فائدة تلك الطقوس في توفير القوة والمنعة للمجتمعات الشيعية. ففيما يرى المعارضون بأن الطقوس تثير الآخر المذهبي وتحفّزه وقد تخيفه أحيانًا، فإن المؤيدين يرون، بأن رد فعل الآخر غير مهم، وهذا شأنه الخاص، ثم إن الطقوس هي المجال الوحيد الذي يمكن من خلاله إظهار هويت(نا) الشيعية والتعبير عنها وهي من أعظم الفوائد، فضلًا عن الطقوس تتيح الفرصة لإظهار ظلامت(نا) وقوت(نا) واعتراض(نا) على ما يحلّ ب (نا).

وهكذا يتضح بأن المحاكمة العقلية في المصالح والمفاسد المتأتية من ممارسة بعض الطقوس غير ممكنة، والأسباب واضحة:

كل طرف له رأي لا يخلو من وجاهة ومعقولية، وكل طرف له تقويم خاص به في موضوع المصلحة وتشخيصها، كما أن لكل طرف رأيًا في موضوع تغليب المصالح على المفاسد، بحيث أن طرفًا ما يرى أن المفاسد أكبر، في حين يرى الآخر عكس ذلك. وما يمكن الخلوص إليه، إن المصالح والمفاسد نتاج بحث عقلي، أي اجتهاد، ومن الضروري أن تتعدد الاجتهادات والآراء، وبالتالي لا يمكن اعتماد مقياس دقيق لِكُنْه المصالح وطريقة تحقيقها، ولا يمكن أيضًا التوافق على تحديد مقياس منضبط ودقيق

في قياس حجم المفاسد، الأمر الذي يجعل من موضوع محاكمة الطقس (مصلحيًا) غير ممكن ولا يؤدي إلى نتيجة، خصوصًا وأن بعض المصالح أو الأضرار (معنوية) أو (عقدية) وهذه يستحيل ضبطها بميزان واحد، والنظر إلى أهميتها بعين واحدة. ومثال ذلك فوائد الطقس من جهة (تعزيز الهوية)، أو مضارّه فيما يتعلق بـ (تشويه السمعة)، وكذلك الفوائد المتأتية من الطقس نفسيًا للجمهور، وغيرها.

كان الفقهاء معنيين بشيء واحد من كل ما ذكر، وهو النقطة الأولى: سمعة المذهب، ولذا تتكرّر في فتاواهم عبارة (توهين المذهب) كبيضة القبّان التي يقاس بها المصلحة والمفسدة، ومن ثمّ حليّة الأمر أو حرمته. فيقال، مثلًا، إن التطبير حرام إن كان يؤدي ذلك إلى التوهين، أو يؤدي إلى السخرية والاستهزاء! وهنا فإن بعض الفقهاء لا يريدون الدخول في التفصيل، فإذا ما سئلوا: ما رأيكم في التطبير؟ يجيبون: إن كان يؤدي إلى توهين المذهب فلا يجوز! ويتركون التشخيص والتقويم للناس.

وحاشا لله أن يؤدي التطبير إلى ذلك! هكذا يقول مؤيدو التطبير! فيما يقول المعارضون وهل هناك وضوح في التوهين أكثر من هذا؟! والسؤال الذي كان يفترض أن يجيب عنه الفقيه: هل يؤدي طقسٌ ما كالتطبير إلى توهين المذهب في الوقت الحاضر، في البلد الفلاني أو العلاني؟ لا أعلم أن أحدًا سأل سؤالًا كهذا؟ وربما لو سأل البعض، يكون الجواب عامًا كما هي العادة بحيث لا يحل مشكلة، اللهم إلا من قبل قلّة من الفقهاء حسمت أمرها وقالت بأن فعلًا طقوسيًا بعينه (كالتطبير) يعتبر أداة توهين للتشيع، مثل الإمام الخامنئي والسيد فضل الله وآخرين[1]، فيما قال آخرون

(1) الإمام السيد الخميني رغم عدم تحبيذه للتطبير أدخل عامل التوهين ولكنه سرعان ما تجاوزه فرفض التطبير وغيره من وسائل الإدماء أيًا كانت الأحوال، يقول: (..ويجب أن يسعوا إلى عدم جرح البدن وجريان الدم، ولا تجوز هذه الأعمال إن كانت سببًا لوهن المذهب، وفي جميع الحالات يجب الاجتناب عن هذه الأعمال). وفي مناسبة أخرى أجاب: (إنها بدعة وليست من الدين، ولاشك في أن الله لا يرضى على ذلك؟). والإمام الخامنئي رأى أن التطبير (لا يعدّ عرفًا من مظاهر الأسى والحزن، وليس له سابقة في عصر الأئمة وما والاه).. وأضاف =

بأن التطبير لا يوهن المذهب، بل هو (يروّج) المذهب، كما قال الامام الشيرازي: (بالعكس، يقوّي الإسلام)[1]!

وهنا نرى أن الفقه أُريد له أن يدخل مرّة أخرى في تحديد المصالح والمفاسد، فيما يحاول بعض الفقهاء النأي بأنفسهم عن ذلك، وإلقاء مهمة التشخيص على الأفراد. مثلًا كان رأي السيد الخوئي بشأن التطبير التالي: (لا يجوز فيما إذا أوجب ضررًا معتدًّا به، أو استلزم الهتك والتوهين، والله العالم)[2]. واشترط السيد الشاهرودي حليّة التطبير وغيره (إن لم يؤدّ إلى

= أنه: (يعدّ في الوقت الراهن وهنًا وشَينًا على المذهب، فلا يجوز بحال). وفي رأي آخر قال معلقًا على التطبير والمشي على الجمر وأضرابهما، بأن (ما يوجب ضررًا على الإنسان من الأمور المذكورة، أو يوجب وهن الدين والمذهب، فهو حرام يجب على المؤمنين الاجتناب عنه. ولا يخفى ما في كثير من تلك المذكورات من سوء السمعة والتوهين عند الناس لمذهب أهل البيت، وهذا من أكبر الضرر وأعظم الخسارة). وفي فتوى ثالثة قال: (يجب على كل المسلمين اجتناب التطبير المحرم الموجب لتضعيف وتوهين المذهب). ورغم هذه الفتاوى المتكررة من الإمام الخامنئي، جاء أحدهم لينسفها بقوله: (وظيفة الفقيه هي أن يخبر عن الحكم الشرعي، على سبيل الاشتراط والتعليق، فيقول: إن لزم من هذا الفعل توهين المذهب، فحكمه كذا.. والمكلّف هو الذي يتولى تطبيق هذا الحكم على مورده، حين يرى أنه قد تعنون بذلك العنوان. فإن كان العنوان هو توهين للمذهب فعلًا، فإن عليه أن يلتزم بحكم التوهين، وإن كان هو الإعزاز للمذهب، فإنه يؤدي واجبه في فعل ما فيه هذا الإعزاز. وإذا رأى الفقيه أن المورد قد تعنون بعنوان التوهين للمذهب، فإن رؤيته هذه لا تلزم الآخرين في شيء، بل يكون في ذلك كواحد من الناس، يطبّق لنفسه، وقد يخطئ في التطبيق، وقد يصيب.. وليس لصفة الاجتهاد أثر في تطبيقه هذا، ولا هي توجب ميزة له). انظر:
مراسم عاشوراء، جعفر مرتضى العاملي، ص 20:
http://www.aqaed.com/shialib/books/all/mrasem/mrasem-01.html
في 20/ 2/ 2008

(1) http://alfajer.org/vb/showthread.php?t = 26224
في 20/ 2/ 2008م.

(2) http://www.alkhoei.org.uk/fatawa/53variety5.htm
في 20/ 2/ 2008.

وهن ولم يستلزم محرّمًا)، وهو شرط السيد عبدالأعلى السبزواري نفسه: (إن لم يكن فيها ما ينافي الشرع المقدس والإهانة له)[1].

ما نخلص إليه هنا واضح، وهو أن مواجهة طقس ما عبر المحاكمة العقلية والاجتهاد في موضوع ضررها أو نفعها، أو غلَبَة أحدها على الآخر، غير ممكنة، وبالتالي لا توصل إلى حلّ، وهي لم توصل فعلًا إلى حلّ، إذ بقيت الطقوس تمارس بشتّى أشكالها، دون أن يثير النقاش حول فوائدها وأضرارها تغييرًا في المواقف والمتبنّيات.

المقاربة الثالثة - إيجاد البدائل للطقوس مثار الجدل

بالرغم من أن هذه المقاربة، من الناحية النظرية، خطوة متقدّمة، إلاّ أن نتائجها غير ذات قيمة. فحين اكتشف البعض أن مواجهة طقس ما وإضعافه أمرٌ صعب التحقيق، رأى إمكانية إيجاد بدائل له تلتف عليه وتطوّع معناه إن أمكن. هذا البعض حاول مواجهة طقس التطبير بإيجاد بديل له وهو (التبرع بالدم) في مناسبة ممارسة الطقس نفسها، أي في أيام محرم، خصوصًا يوم العاشر منه. كان الرأي القائم يقول: إنكم لا تستطيعون منع التطبير، دون أن تجدوا متنفسًا آخر له. فقال مبتدعو ممارسة (التبرع بالدم): هذا هو البديل، فبدل أن تهدروا دماءكم سدى، مع ما يحويه مشهد التطبير من إثارة، تعالوا وتبرعوا بالدم، فهو أفضل شرعًا وعقلًا. بيد أن النتيجة الوحيدة بعد سنوات من (التبرع بالدم) من قبل أعداد غير قليلة من الشيعة في بلدان شتّى، هي التقدم بخطوات لتحوّلها إلى (طقس جديد) لم يؤثر قيد أنملة في الطقس القديم (التطبير).

الطقس الأصلي (التطبير) لديه عوامل مقاومة شديدة، وقد جرت محاولة حرفه عن مساره، لكنها فشلت والأرجح أن أية محاولات أخرى ستفشل في تحجيمه بشكل كبير. لقد مضى على الدعوة بالتبرع بالدم ما يقرب من ثلاثة عقود، وحتى الآن لم يتحول (الفعل) إلى (عمل طقسي)

---

(1) http://alfajer.org/vb/showthread.php?t=26224 في 20/ 2/ 2008

تمامًا، ويدخل ضمن نسيج الشعائر، وعلى الأرجح أنه لن يدخلها. فالعادة أن الطقس المبتدع يظهر ويؤصل دون أن يثير ضجة كبيرة حوله تلفت النظر وتحفّز على الطعن فيه. إنه فعل (متسلل) يتمتع بالانسيابية والالتفاف، حتى يتم (تقعيده) ويصبح بإمكانه مواجهة الخصوم. إن إدخال الطقوس قد لا يواجه بحزم بحجة الابتداع، وعادة ما يصمت من يمثّل الأيديولوجيا عن هذه الإدخالات، لأسباب غير مجهولة، لذا لم يواجه طقس التبرع بالدم بالاعتراض، فهناك ترحيب كبير به بين جماهير معارضي التطبير، كما لم يعترض عليه المدافعون عن التطبير، وكأن الذي حدث هو أن كل فريق له طريقته في التعاطي مع (الدم)، فصار من يعتبر نفسه عقلانيًا له طقسه غير المنسّج في الثقافة الشيعية، وبقي التقليدي على طقسه القديم، ومن المحتمل أن القليل جمع بين الإثنين: التطبير والتبرع بالدم معًا!

جاءت فكرة (التبرع بالدم) على موج من الجلبة والجدل، وفي ذلك قضاء على إمكانية تحويلها إلى طقس بديل لطقس التطبير. لقد دخلت مسألة التبرع بالدم، وهي قضية أقرب إلى العقل من التطبير، لا على أساس أنها طقس جديد، بل على أساس (هدم) طقس آخر أكثر رسوخًا ـ أي التطبير ـ من هذا (الوافد) أي التبرع بالدم.

في كلتا الحالتين، فإن التبرع بالدم أضعف من أن يحل محلّ التطبير، لأن الأخير منسّج عقديًا وعاطفيًا في الثقافة الشيعية، في حين أن التبرع بالدم وافد جديد لا يحمل مدلولًا دينيًا له صلة بكربلاء. وجلّ ما سيحققه الجدل هو زيادة عدد المتبرعين بالدم لمصلحة المحتاجين، وهو عمل خيري تطوعي لا يجد فيه فاعله ـ حتى وإن تم الفعل في أيام عاشوراء ـ ربطًا قويًا بالطقوسية العاشورائية.

فالجديد جاء بـ(إبرة) مقابل (السيف)، والسيف أقوى.

والجديد جاء بعملية محسوبة المنافع تحاكي العقل، وليس لها (مخزون عاطفي) بعكس التطبير ـ المراد إزاحته ـ الذي يبحث عن تجسيد لانتصار معنوي.

في طقس التطبير، يريد فاعله أن يقول بأن الدم الذي سكب في كربلاء على تلك الرمضاء لم يضع هدرًا، بل حقق مكسبًا للإسلام وأهله،

وأدّى فيما بعد إلى تقويض دولة بني أميّة؛ وكذلك فالتطبير وإسالة الدماء ـ دون التبرع بها ـ يشير إلى ذلك المكسب المعنوي، رغم ما يبدو في ظاهره أنه (إضاعة للدم) في غير محلّه.

وفوق هذا فإن (مشهد التبرع بالدم) على وجاهته، ضعيف التأثير أمام مشهد الدماء التي تشخب من الرؤوس على الملابس أو على (الأكفان البيضاء) التي تشعر المرء أن المطبّر على استعداد لإسالة دمه، والاستشهاد في سبيل الله على نهج الحسين نفسه.

كل مشهد التطبير يوحي لك بكربلاء؛ وكل مشهد التبرع بالدم ـ حتى الآن ـ غير منسّج ثقافيًا وصوريًا وعاطفيًا وعقديًا بتلك الواقعة.

إضافة إلى ذلك، وهو الأهم، ان التبرع بالدم (لا دلالة له على الهوية)، فالناس من مختلف أديانهم وأشكالهم يتبرعون بالدم في أصقاع المعمورة، فماذا يعني التبرع بالدم بالنسبة إلى شيعي في يوم عاشوراء؟ ربما ليس شيئًا كثيرًا. ولكن التطبير يرمز إلى ممارسة لا يقوم بها بين المسلمين غير الشيعة، وبذا يتميزون، لأن الهوية في أساسها تقوم على التميّز والتمايز عن الآخر. والتبرع بالدم لا يحمل دلالة على الهوية الخاصة.

لكل هذه الأسباب لا يمكن للتبرع بالدم كعملية خالية من العاطفة، ومن الدلالات العقدية والتاريخية والصورية، أن يواجه التطبير. والذين اقترحوا أن يكون التبرع بالدم بديلًا عن طقوسية التطبير، لم يلتفتوا إلى أن الطقوس لا تعتمد المحاكمة العقلية، وأن سلاح التبرع بالدم، قد يزيد التطبير لهيبًا لأن محاربة طقس أو منظومة طقوس، ربما تكون عديمة الفائدة ان كانت تأخذ طابع الجلبة، أو نيّة الاستبدال.

المقاربة الرابعة ـ استخدام دولة الفقيه كأداة الإصلاح

تبين أن الدولة ـ كما في التاريخ ـ لها دور في إحياء الطقوس أو إخمادها موقتًا. رأينا ذلك عند الفاطميين والأيوبيين والصفويين والعثمانيين والصداميين والوهابيين وغيرهم، كما في عدد من الدول في العصر الحديث.

يجب التفريق ـ من حيث النتائج ـ بين نوعين من السلطات تمارس منع بعض الطقوس: فإذا كانت الدولة التي تمنع الطقس غير شيعيّة، فيمكن تفسير السبب (سياسيًا) وربما (طائفيًا)، ويندرج في هذا الإطار المنع إن جاء من قبل سلطة شيعية غير دينية (سلطة الشاه وأبيه في إيران). في هذه الحالة، لا يتخذ المنع صفة تصحيحية بسبب الدوافع السياسية والعقدية معًا، وبالتالي فإن الطقس غالبًا ما يتم إحياؤه بعيدًا عن الأنظار، ويجري التشدّد بشأنه بسبب التحدّي السياسي والمذهبي معًا، وغالبًا ما تنفجر الممارسة الطقوسية بعد المنع وبسببه.

أما إذا كان المنع من قبل سلطة دينية ـ كما حدث في إيران ـ فإن القيادة السياسية متسلّحة بالفتوى الدينية أولًا، يمكنها تخريج الموضوع على أنه فعل (ديني) له ظلال سياسية بصورة من الصور، حتى وإن قال البعض بأن المنع جاء بدوافع سياسية محضة.

وتدلّ كل التجارب في النموذج الأول على فشل استخدام الدولة لسلطتها في قمع الطقوس الشيعية، ولا أظن أن تجربة أوضح من تجربة صدام حسين، من جهة الصرامة في تطبيق المنع إلى حدّ القتل، ومن جهة المدّة التي استغرقها المنع والتي زادت على العقدين، ومن جهة الفشل الذريع لتلك السياسة الذي عبّرت عنه الفورة الطقوسية اللاحقة لإسقاط حكم البعث، ما يعني أن الطقس وإن (قُمع) فإنه (لا يموت).

والتجربة الإيرانية ـ في الجهة المقابلة، وإن نجحت في استخدام أدوات الدولة في منع جزئي لبعض الطقوس، مترادفًا مع أدوات الفتيا، إلا أن هذه الوسيلة لم تؤت أكلها كاملًا حتى الآن، والأسباب:

أولاً، إن اقتران الفتيا بقوة السلطان، يعني الإقرار بأن الفتوى وحدها لا تكفي في منع الطقوس، وأن مجال تأثير الفتيا يدور بين (مقلّدي) المراجع المفتين.

ثانيًا، الطقوسية في إيران توسّعت، وهي في معظمها الساحق ليس مما يعترض عليه، ورغم المنع الرسمي لطقوسية التطبير جرى الالتفاف

عليها ـ من قبل أقليّة ـ بممارسته سرًّا كما هو معلوم، مع أن هناك من يعتقد بأن جماعات المطبّرين قد زاد عددهم بعد منعه في إيران[1].

ثالثًا، إن الطقوس جزء من منظومة نفسية وثقافية، فكان إغلاق باب التطبير في ايران غير مانع للتوسع في طقوسيات أخرى وبعضها جديد لم يلق الاعتراض في معظمها (طقوسيات مسجد كوهرشاد، ومسجد جمكران). ما يعني أن مواجهة بعض الطقوس قد تتطلّب تنشئة أجيال جديدة على تراث منقّح، ووضع سياسي واقتصادي واجتماعي ونفسي مريح، وروح مختلفة، وحتى مع توافر هذا كلّه، فإن النتائج غير مضمونة مائة بالمائة.

رابعًا، إن دولة الفقيه لها حدودها في التأثير جغرافيًا في الشيعة، أي إن سلطان الفقيه في الخارج هو الفتوى فقط، وهي غير مشفوعة بسلطان الدولة المادي. وبالتالي فإن المعني بسلطة الدولة هم الرعايا الإيرانيون بدرجة أساس، ومقلّدو الإمام الخامنئي بدرجة تالية. وهذا يعني أن استخدام سلطان الحكم في منع بعض الطقوس محدود في شموليته.

المقاربة الخامسة: الإصلاح المنبري

هناك من يرى أنه لا يمكن القيام بعمليّة إصلاحية طقوسية أو حتى دينية، ما لم يتمّ إصلاح المنبر الحسيني (القراءة الحسينية) ومن يرتقيه (الخطيب). لذا اختلط إصلاح الطقوس بالإصلاح المنبري بشكل عام، وتوجّه بعض الجدل إلى مقاربة الأمر من ناحية التأسيس الثقافي للوعي الشيعي وطريقة تغييره. لا يتعلق الإشكال بالطقوس مثار الجدل فقط، بل بالوعي العام الذي يقوم المنبر والخطباء بتشكيله.

هناك احتجاج ـ لدى البعض ـ على السرد التاريخي للثورة الحسينية دون تحقيق، أو دون أخذ العِبْرَة والاعتبار، ودون اقتحام المسائل المستحدثة التي تشغل بال المواطنين الشيعة في أي قطر يعيشون فيه. أي إن هناك مطالبة بتطوير وظيفة المنبر كي تسمح بمناقشة: المواضيع السياسية

(1) حسن إسلامي، مصدر سابق، القسم الثاني، ص 182.

والاجتماعية والاقتصادية والطبية والبيئية، وغيرها؛ في حين يصرّ قسم آخر على أن هدف المنبر ـ الحسيني بالذات ـ ومنذ نشأته هو تعزيز وحفظ النشاط المتصل بهوية الشيعة الدينية، وإن كان البعض يختزل دور المنبر في (البكاء والإبكاء وتغطية السيرة الحسينية وسيرة باقي الأئمة إضافة إلى النبي والزهراء عليها السلام..)[1].

إن الطقوسية لصيقة بما يقال وينقل على المنبر للجمهور المستمع، الذي تطوّر في وعيه كثيرًا مقابل جمود لدى كثير من الخطباء، بل إن قسمًا غير قليل ممن يصنّفون ضمن (قائمة العوام) أصبحوا أكثر وعيًا ـ دينيًا ودنيويًا ـ من بعض الخطباء. واصحاب هذا الرأي يتساءلون: كيف يتغيّر دور الخطيب الحسيني والحسينية في المجال الثقافي والطقوسي ليحدث تغيرًا في ممارسة الجمهور الشيعي الذي يستقي منهما الجزء الأكبر من (ثقافة الهوية الخاصة)؟

وفي رأينا، فإن الحسينية، والخطيب الحسيني، والسيرة الحسينية، خلقت من أجل هدف محدد: تعزيز الثقافة الدينية والهوية الشيعية، وتقوية اللحمة الاجتماعية الداخلية، وتسوير الذات الشيعية من الاختراق، فضلًا عن أنها تستهدف استذكار قضية صارت طقسًا وجزءًا من الأفعال الدالة على المذهب وعلى الهوية، وعلى الجماعة الشيعية. وبالتالي فإن تغيير دور المنبر أو الخطيب أو الخطبة، يخرجها عن مضمار الهدف الذي خلقت من أجله. وهذا ليس مشكلًا من الناحية النظرية، إذا ما تمّ تحقيق الهدف الأصلي بنسبة كبيرة، إذ يمكن حينئذ أن تصنّع أهداف أخرى مع إبقاء الآليّة

---

(1) حسب أحد الكتاب، فإن مجالس الحسين عليه السلام عقدت للبكاء أولًا. وعليه (إننا لا نستحي أن نبكي ونعلن بكاءنا على الحسين) فـ (الموضوع هو مجلس بكاء وحزن... أما الآثار فمنها ارشاد الناس وترسيخ ولائهم وحبّهم لأهل البيت عليهم السلام وغيرها... من هنا فإن الشعيرة تتحقق بأدنى تحقق لموضوعها وهو كونها مجلس بكاء وإبكاء) و(لا يصح أن يأتي أحد باسم التطوير والتجديد فيلغي هذا الأصل ـ البكاء والإبكاء ـ ويضيعه... هذا لا يسمى تجديدًا بل يسمى تضييعًا وتيهانًا عن أصل الشعيرة). السيد ماجد السادة، **الشعائر بين الأصالة والتجديد،** ط1 2009، ص 24 ـ 26، 41 ـ 42.

القادرة على حشد الجمهور وتغذيته، ولكن بأنماط ثقافية مختلفة لتحقيق أهداف مختلفة أخرى.

فهل أهداف المنبر الأصليّة لازمة وباقية ما بقي الشيعة، أم أن هناك أهدافًا أخرى طرأت من جديد يفترض أن تضاف إلى الأهداف الأصلية بحيث توضع معها بنديّة، فتنال نصيبها من الأهمية القصوى؟

لا شك أن دور (الحسينية) تطوّر وتوسّع. لم يعد الأمر محصورًا بالشأن الحسيني، العاشورائي، بل صار يهتم بكل ما يتعلّق بالرسول والأئمة الآخرين وأبنائهم وزوجاتهم، بل تطوّر في السنوات الأخيرة ليضمّ إلى اهتماماته الأنبياء الآخرين، فصارت تقام مراسم إحياء مناسبات وفاتهم وولادتهم أحيانًا.

وفي مضمون المحتوى الخطابي، فإنه لم يعد رثائيًا للحسين وقراءة سيرة كربلاء فحسب، بل تحوّل الخطاب إلى مجال عام كبير، فصارت الحسينية تؤدي دورها كل أيام السنة، وليس في عاشوراء فحسب، وبحيث صارت المواضيع المطروحة تتوسع لتشمل قضايا فقهية واجتماعية وثقافية وتربوية وأحيانًا سياسية ثورية.

ويمكن توسعة النشاطات الخارجية للحسينية، أي الخارجة على الإطار الطقسي والوعظي البحت، وهي تقوم بذلك الآن: كقراءة الوفيات للأفراد حين يموتون، فأصبحت بمثابة مركز أو صالة تجمّع للأفراح والأتراح، وهي في بعض الأحيان تستخدم في المناسبات الاجتماعية الأخرى، وفي التعليم الديني. الحسينية ـ والى حدّ ما المسجد ـ تقوم اليوم باستضافة أمسيات أدبية وشعرية وثقافية ولقاءات اجتماعية وولائم وأعراس وما أشبه، وتستطيع ان تستضيف ندوات في شتى المواضيع. وفي معظم الحالات، لا بدّ أن تغلّف تلك النشاطات ـ وخصوصًا القراءة الحسينية ـ بشيء له علاقة بالأئمة وخصوصًا بالحسين. ومن هنا صار بالإمكان فعلًا طرح معظم الموضوعات التي يطالب بها الموسعون لدور الحسينية، ولكن دون أن ينقلب دور الخطيب بصورة راديكالية.

في المناسبات العاشورائية كما المناسبات الخاصة بالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، فإن الخطيب هدفه التركيز على موضوع محدّد لا يبتعد عنه

كثيرًا، ولا بدّ أن يكون موضوعه متعلقًا بصورة واضحة بالشأن الديني، وبالحسين وبالرسول عمومًا وآل بيته ﷺ. وفي الحقيقة هناك من يستطيع أن يقوم بالأدوار التي لا تقوم بها الحسينية والخطيب الحسيني، ولكن في حال تغيير الخطيب وخطبته لا يوجد بديل قوي آخر يعوّض النقص في تعزيز الهوية الشيعية، ولهذا يرفض الكثيرون إحداث أي تغيير دراماتيكي ـ وإن كان بحجّة التطوير ـ فهذا الأمر يجعل الخاسر الأكبر فيه ـ من وجهة المحافظين ـ هم الشيعة وهويتهم، وهذا صحيح دون شك.

سمات الخطابة والخطيب: الخطابة (القراءة) الحسينية، كما الخطيب الحسيني (الملا) يتمتعان بسمات محدّدة، كانت ولاتزال مثار نقاش وجدل.

1 ـ يأخذ البعض على القراءة الحسينية أنها (عاطفية) أكثر منها (عقلانية). أي إنها في مجملها تخاطب العاطفة لا العقل، وهي تتمحور حول استدرار (العَبْرَة) لا استلهام (العِبْرَة)، ولذا فهي مهتمة بالتراجيديا من جهة، وبالميتافيزيقيا من جهة ثانية. ويلاحظ هذا البعض أن اختيارات الخطباء (الملالي) في معظمهم تميل إلى اقتناص الكثير من الحكايات والمغيبات والمعجزات والكرامات التي لا سند لها، ولكنها تلامس شغاف قلوب العامّة. ومن هنا جاءت دعوة السيد محسن الأمين بتجنيب المنبر القصص الكاذبة والروايات غير الصحيحة، وقدم بضعة مجلدات للموضوعات الحسينية كمقترح وحلّ لذلك. في حين انتقد أحد الباحثين بعض الخطباء الذين يروجون القصص غير المحققة، بزعم تعزيز (الحالة الدينية)[1]. كما انتقد تمدّد وتوسّع (التراجيديا) في المسألة الحسينية، لأن من شأن ذلك أن يكون على حساب النقد فيتراجع دور العقل الفاحص والمدقق؛ وكذلك يكون على حساب (روح الثورة) لمصلحة الجمود؛ والحال أنه لا يمكن تجريد كربلاء من روحها وعاطفتها المتمثلة بالألم والحزن والبكاء؛ ولكن أن تنحصر في ذلك فإنه يعني تعطيلًا لأهم فوائدها وغاياتها[2].

---

(1) انظر مثلًا: محمد أسفندياري، **عاشوراء الحسين**، مصدر سابق، ص 37.

(2) رأى أحد الباحثين أن ما جرى أولًا هو (استبدال عاشوراء الثورة بالمراثي والأحزان، وثانيًا بدخول الخرافات على الثانية؛ فالكارثة الأولى في =

ولكن من الخطأ إلقاء مسؤولية ضعف المنبر الحسيني على الخطباء وحدهم. فالخطأ أكبر من أن يتحمّله طرفٌ واحد. ربما تلقى التهمة في الأساس على مجمل التراث الشيعي غير المنقّح، فيأتي الخطباء فيغترفون منه ما شاؤوا وما يناسب مهمتهم وهي (إبكاء الناس) وما يعتقدون أنه زيادة تديين المجتمع. وقد يعود ضعف الخطابة والخطيب ـ في جزء منه ـ إلى ضعف البحث العلمي في المدارس والحوزات الشيعية، في هذا الموضوع الخصوص.

زد على هذا.. فإن أدوات التوجيه الثقافي والاجتماعي (خطابة وكتابة) لا يتربّع على عرشها رجال الطبقة الأولى من المحققين والفقهاء؛ بل رجال وطلبة علوم دينية من الدرجات الدنيا في كثير من الأحيان، قد تنقص الكثير منهم الكفاءة العلمية والذخيرة الثقافية. إن هؤلاء هم من يدير الأمور على الأرض توجيهًا وتثقيفًا، وقلّما قام رجال الطبقة الأولى بالتوجه إلى جمهورهم بشكل مباشر (موجّهين) لا (مفتين)، وقلّما خطّ أحدهم كتابًا يخرج عن دائرة (الأصول والفقه) إلى باب (الثقافة) الأكثر مباشرة وتأثيرًا في سلوك الناس.

من الناحية التاريخية على الأقل، إن لم ينسحب الأمر على الوضع الحاضر بالنسبة إلى الكثيرين، فإن (النعاة) وقرّاء المراثي و(المدّاحين) و(الرواديد) و(الخطباء/ الملالي) الذين يقومون جميعًا بدور الموجّه والقائد للطقوسية في عاشوراء: قراءة للمصيبة، وحثًّا على المشاركة في الطقوس الملحقة بها، ورثاءً للشهداء بالشعر الملحّن.. اعتبروا ضمن (حاشية)

= تنزيل عاشوراء الثورة منزلة المراثي، والأخرى في نفوذ الخرافة والتحريف إليها). وأن النظرة العاطفية التراجيدية تنتج (إسلام مراثي) و(حسين المصائب) و(حسين الدمع) وليس (حسين الشهادة)؛ فيتحول الدمع إلى أداة شفاعة وكفارة. كما لاحظ الباحث أن التاريخ شهد (نادبين) على الحسين أكثر من (الثائرين) من أجله وفي طريقه، وأن الشعر الحسيني اتخذ طابع الرثاء بدل طابع الثورة والملحمة، ورأى أن البكاء عمل سهل المؤونة لا يقتضي مواجهة الطغاة، في حين أن الملاحم مطلبها الدم وليس الدمع، وتابع بأن الناس تلبي نداء (حي على الصلاة) أكثر من تلبيتها نداء (حي على الزكاة) فكيف إذا كان النداء (حي على الجهاد)؟ انظر: محمد اسفندياري، مصدر سابق ص 17، 25.

المؤسسة الدينية، لكنهم تسنّموا أخطر وظيفة في المجتمع الشيعي، ونقصد بها: التثقيف والتوجيه الديني؟

ويرى باحثون أن ضعف الخطابة المنبرية سببه أن المتكلمين انشغلوا بالعقائد، والفقهاء بالفقه، وتركوا تاريخ الحسين وسيرته كما سيرة الأئمة لهؤلاء النعاة، الذين تنقصهم الثقافة العميقة والمعرفة بمنهجيات التاريخ، ما جعلهم تابعين لرأي العوام. والحل يكون بتثقيف طبقة الخطباء، وأن لا يستنكف العلماء من صعود المنابر[1].

2 ـ ومن سمات الخطابة الحسينية أنها تميل إلى السرد التاريخي للأحداث. يترافق هذا مع حقيقة أن واقع الشيعة ملتحم بصورة حادّة مع تاريخهم، وكأن الحاضر والماضي فصل واحد غير منقطع منذ يوم السقيفة. إنهم يعيشون التاريخ بكل تفاصيله وكأنه حدث اليوم. قيل إن الشيعة يعيشون التاريخ، وإن السنّة يعيشون الحاضر. ما يتعلق بالشيعة صحيح، ولكن ليس كل السنّة يعيشون الحاضر، إذ لا يماثل الشيعة في ذلك إلا أتباع المدرسة الوهابية، فهؤلاء أيضًا يعيشون التاريخ، حتى أنك تسمع بفرق وأسماء وتصنيفات لا وجود لها على أرض الواقع اليوم، كما تسمع من الحوادث التاريخية ما يستشهد به على كل حادثة تقع اليوم. وحين يناقش الوهابيون يستشهدون بالحدث الذي وقع في الباكستان أمس، وما وقع بالعراق اليوم، وبسقوط بغداد على يد التتار وعلى يد الأميركيين، وعلى مؤامرات الليبراليين والحداثيين كما مؤامرة ابن سبأ وكأنها كلّها تجري في سياق تاريخي واحد. فالتاريخ حاضر بقوة لا يفصله عمّا يجري اليوم، سوى سويعات. حتى أقوال ابن تيمية وفتاواه وآراؤه يجري التعاطي معها وكأنها دليل على حضوره الدائم في ساحة المعركة اليوم!

وإذا جئت إلى الشيعة تجدهم غارقين في (السقيفة) و(كربلاء) وجرائم معاوية ويزيد وبني أمية وبني العباس وغيرهم، بحيث لا يمكن أن يدور نقاش في قضية حاضرة بدون استحضار التاريخ ورجاله وأقوال أئمته. من الصعب إخراج الشيعة من قوقعة التاريخ، فحاضرهم موصول به من الناحية

(1) محمد اسفندياري، مصدر سابق، ص 29.

العملية والنفسية والذهنية والثقافية، وتأتي الخطابة الحسينية وكأنها تقوم بدور (تمديد الحالة التاريخانية الذهنية لديهم) حتى مع تغير الأحوال والأوضاع. كأن كربلاء وقعت بالأمس، وكأن السقيفة - يوم المؤامرة - حدثت قبل ساعات، وكأن الرسول ﷺ قد ألقى خطبته في غدير خم قبل قليل، وكأن صور الأحداث في التاريخ الاسلامي وقعت كلها بالتالي قبل أيام[1].

يُخشى أن لا يمنح الغرق في التاريخ الأفراد فرصة النجاة من سجنه والتفاعل مع الحاضر، ولا إمكانية الاستفادة من دروسه وعبره، خصوصًا إذا ما كان السرد التاريخي قد أصبح غير منفكٍ عن الرؤية العقدية، وإذا ما أصبح التحليل المقدّم للحوادث التاريخية جامدًا قارًّا في الأذهان.

3 - ومن سمات الخطاب الذي يلقى من المنبر الحسيني، أنه خطاب فوقي، يعتبر المستمعين جمعًا من المتلقين (العوام)، وفيهم أستاذ الجامعة وطالب الثانوية وغير المتعلم، والشاب والكهل والعجوز والطفل، والمرأة. ولأن التفاعل (بمعنى المشاركة) بين الخطيب وجمهوره شبه معدوم، لا يمكن للحاضرين الاعتراض على رأي أو موقف. المنبر ليس مؤسسًا على الحوار، بل على التلقين؛ لا يهم إن أعجبك ما يقال أو لم يعجبك: إن شئت إبقَ، وإن لم تشأ لا تأت. هناك لغة أمرية، إطلاقية، تعميمية، قد يطلقها الخطيب ولا تحتمل النقاش، كما لا تفترض الحقيقة إلا في جانب واحد يراه هو لا سواه. الخطيب أو الواعظ ما زال مسيطرًا على الخطاب، وهو الذي يصنع التأثيرات العاطفية والسيكولوجية، وهو - بهذا المعنى - يمتلك الوسيلة (الأدائية) للإصلاح الثقافي، فيما لو كان مضمون الخطاب الذي يقدّمه تنويريًا.

(1) في ملاحظاته حول تأثير الدراما الحسينية في الرجال والنساء ولأيام عديدة بلغتها البسيطة وعمق تأثيرها شديد الإيلام، قال لويس بيلي بأنه يجري في وقت التعزية ليس تجاهل الزمان والمكان فحسب، بل يتم إلغاؤهما من الوجود، فالرسول وأهل بيته هم الحاضرون وهم الشخصيات المركزية والروح المتحركة في أجساد المعزين. انظر:

Colonel Sir Lewis Pelly, *The Miracle Play*.., Vol. 1, p. V.

ومن سمات الخطاب المنبري، أنه تكراري، ذرائعي، خصوصًا فيما يتصل بمناقشة قضايا السيرة الكربلائية. وغالبًا ما يكون ضعف الحجّة واعتماد العاطفة.. الأصل في النقاش والردّ على الشبهات، وقد يكون الجمهور أكثر قدرة على الدفاع عن القضايا المذهبية والعقدية من الخطيب نفسه. إن الخطيب لا يستطيع أن يسيطر على الجمهور إلا بخطاب يمتلك مواصفات محددة: فهو بسيط بعيد عن التعقيد، وهو واضح مباشر بعيد عن الغموض والفلسفة.

الخطباء الجيّدون المتميزون الواعون لدورهم ولقضايا مجتمعهم وللوضع الحالي الذي يعيشون فيه، قلّة قليلة. بيد أن التحدّي الذي يواجه الخطيب هو التحدّي نفسه الذي يواجه رجل الدين (المعمّم) بشكل عام، وهو تقلّص الفرق بينهما وبين الجمهور الشيعي من جهة الثقافة والوعي. في الماضي كان الشيخ والخطيب يمثلان الصفوة المتعلّمة، يقابلهما جمهور أمّي في أغلبيته الساحقة؛ أما اليوم وبعد انتشار التعليم، وتطوّر أجهزة الاتصال وتقنية المعلومات، انقلب وضع الجمهور بصورة ساحقة، فيما بقي كثير من الخطباء ورجال الدين على حالهم، ولم يرتفع مستوى كثير منهم في المجال الثقافي كثيرًا، وبالتالي أصبح الجمهور بمثابة المراقب والمحاسب، وفي أحيان أخرى (الجلاد). لم يعد يرضي الجمهور ـ كما في مناطق شيعية في السعودية ـ أي كلام يلقى عليه، وإن تظاهر بالاقتناع والقبول، ولم يعد يفوّت فرصة النقد في المجالس الخاصة والعامّة إن أخطأ الخطيب أو المعمم في آية أو حديث أو لحن في اللغة.

هذا وضع الخطباء والمعممين تحت المجهر، فلاحظوا بعض النفور، ما دفع بعضهم لتطوير نفسه بالمزيد من القراءة والاطلاع؛ وظهر بين الخطباء من يجمع المعلومات والإحصاءات ليدعم بها خطاباته وليظهر بمظهر العلميّة، ولكن في غير المواضيع المذهبية والتاريخية والعقدية.

إذا كانت مقاربات الإصلاح الخمس التي أشرنا اليها سابقًا لا تقدم حلًّا كاملًا، إما لصعوبة تطبيقها، وإما لسطحيتها، وإما لتأثيرها الجزئي في عامّة الشيعة.. فهل هناك حلّ في الأساس لمسألة الطقوس الشيعية الناشزة؟ هل هناك معنى أصلًا لـ (التجديد والإصلاح)؟

من الواضح ـ وكما استعرضنا ذلك من قبل ـ فإن الطقس له علاقة بمشكلة أساسية: وهي الهوية، أي إنها مشكلة سياسية بامتياز؛ تعضدها في ذلك مشكلة سياسية أخرى متمثلة في الإقصاء وسياسة التمييز الطائفي، التي تضغط على الهوية بشكل حادّ فتبقيها حيّة متورّمة.

إن جذر المشكلة في الهوية، فمتى شعر الناس بأن هويتهم صارت بمأمن، وتمّ التعاطي معهم على أساس ذلك، فإن الممارسة لطقس ما تهدأ ويخفّ التركيز عليها، كما يخفّ الالتصاق بالانتماء المذهبي عمومًا؛ مع أننا لا نعلم هل يموت الطقس أم لا، والأرجح أنه لا يموت، إذ تبقى فئات تمارسه، ولكنها تبقى محدودة ولا تتصدر واجهات التلفزيونات. المعنى الذي نريد أن نصل اليه أن مواجهة الطقس في ظل حملة (دينية/ طائفية) و(سياسية/ التمييز على أرض الواقع اجتماعيًا وثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا) ضد الشيعة، أمرٌ لا يتحقق. فالطقس يأخذ صفة رمزية (لحماية الجماعة) من التذرّر والتفكك. وكلّما زاد الضغط، تمسّك الناس بطقوسهم، بالقشور وباللباب معًا. رأينا كيف أن القذائف التي ألقيت على الشيعة المعزّين في العراق قد زادت من أوار الطقوس وعدد الممارسين للطقس.

لا يقبل الشيعة، ولا أي فئة اجتماعية في الكون، التخلّي عن طقس لأن (العدو بنظرهم) يريد ذلك، أو من أجل (مصالحة) العدو، الذي يصرح بعداوته للشيعة، ويقتلهم، ويحرمهم من حقوقهم المدنية والدينية. الذين يتعرضون للانتقاص يريدون تأكيد هويتهم من خلال ممارسة الطقوس، ولو من باب إزعاج الآخر (المضطَهِد لهم).

قبل نشوء الدولة القطرية الحديثة، كانت الهوية القائمة دينية عامة، وتتفرع منها هويات دينية/ مذهبية أخرى، إضافة إلى وجود هويات فطرية أخرى: إثنية وقبلية ومناطقية. وكان من المتوقع بعد أن قامت الدولة القطرية أن تتولّد هوية وطنيّة عليا ـ لا تلغي الهويات الأخرى، بل تسمح لها بالتعبير عن نفسها ضمن الإطار الوطني ـ بحيث تتمكن من امتصاص جزء من تراث الهوية الدينية ـ المذهبية كمكون للهوية الوطنية العامة؛ إذ لا هوية وطنية صحيحة لا تتكىء على هوية المكونات المجتمعية وثقافاتها.

بقيام هوية وثقافة وطنية صحيحة، فإن عنصر المساواة يجب أن يكون

ملموسًا، وهذا ما يخفف من الاتكاء على الطقوس كحافظ وحيد للهوية الخاصة الفرعية، كما يخفف من الاتكاء على الهوية الفرعية كحافظة وحيدة لمصالح الجماعة المذهبية.

لكن هذا لم يحدث، فالهوية الوطنية ـ في معظم البلدان العربية ـ لم تؤسس لمساواة، ولا لحرية أوطان، ولا لحرية تعبير؛ ولم تتخلّ الدولة القطرية العربية عن انحيازها العنصري والطائفي والمناطقي والقبلي، ما جعل كل الهويات الفرعية متنمّرة عصيّة على التطويع.

هذا يعني: إن حلّ مشكلة تضخّم الطقوس ليس بيد الأفراد بالضرورة، وليس الأمر موضوعًا دينيًا صرفًا يمكن للمؤسسة الدينية الشيعية ـ إن جاز تسميتها بالمؤسسة ـ ان يحلّه، ولا هو بيد المشايخ والرواديد وغيرهم ممن يؤمنون أو ينظّرون أو يمارسون الطقوس العاشورائية، بل هو بدرجة أساس بيد سلطات كل دولة تنظر بعين الريبة إلى تلك الطقوس من زاوية سياسية أو أيديولوجية أو كلتيهما.

إن وجود هوية وطنية قوية، وثقافة وطنية قائمة على عناصر مشتركة من ثقافة مكونات المجتمع، ومواطنة حقيقية تتعامل مع الأفراد بالتساوي دون تمييز.. يؤدي إلى:

1 ـ نزع الخوف من الأفراد على هويتهم الخاصة، خصوصًا وأنهم يستطيعون التعبير عنها في طقوسهم الدينية تحت المظلّة الوطنية.

2 ـ نزع المخالب السياسيّة من الطقس، بمعنى عدم استخدامه ضد أصل النظام والوضع القائم الذي سيكون مقبولًا ومدعومًا من الجميع، وممثلًا من الجميع، وبالتالي يتحول الطقس إلى إرث ديني لا يضير معه ـ بنظر الخائفين منه والمعارضين له ـ إن شارك فيه عدد محدود من الناس أو كثير منهم.

3 ـ إخراج الدولة من دائرة الانحياز إلى مذهب، ووضعها فوق المذاهب كافة، وفوق الانتماءات كافة، وهذا أفضل ما يمكن للدولة أن تعمله، خصوصًا في البلدان التي تشهد تنوّعًا طائفيًا أو مذهبيًا أو عرقيًا.

4 ـ إدماج الشيعة في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية العامة،

بحيث تنتفي مسألة التمييز الطائفي من جهة، وتتأكد العناصر الثقافية الحاضّة على الاجتماع والمصلحة المشتركة، وتتطبّع الحياة العامة بتنوّعها الثقافي والمذهبي تحت سقف قوانين الدولة.

لكي تخفّ الهوية الطقوسية الفاقعة، من خلال معالجة موضوع الهوية ومتتالياتها، فإن (هوية الأنظمة العربية) بالذات يجب أن تصطلح. فإذا كانت هناك أقليّات أو أكثريات شيعية مهمشة، فيجب احترام خياراتها الثقافية وإدماجها؛ وحتى النظام العربي بمجمله، والذي بدا شديد التوتر طائفيًا، خصوصًا بعد الصعود السياسي للشيعة العرب في العراق، فإنه مطالب بالانفتاح طائفيًا، فالتشيّع ليس غريبًا عن العرب وعن الدول العربية.

إن نظامًا لا يستطيع أن يستوعب أكثرية شيعية حاكمة في العراق، هو نظام فاشل، ونتيجته واضحة اليوم في العراق، حيث الكره للجامعة العربية، ولكلّ ما يمتّ إلى الأنظمة العربية بصلة. تلك الأنظمة التي توحّدت على مشروع عدم الاعتراف بالأمر الواقع، وعلى عزل العراق وشعبه، وتجييش الشعوب العربية طائفيًا، وإرسال مقاتلي الوهابية من حدود طنجة إلى الخليج إلى أندونيسيا لقتال الشيعة العراقيين العرب.. إن نظامًا كهذا، مصيره الفشل، ومصيره التغيير في النهاية. الذي سيتغير ليس الطقوس بل الأنظمة السياسية الفاشلة في بناء الهوية الوطنية. الطقوس عمرها أكثر من الأنظمة، وأكثر ممانعة للتغيير منها. وعليه فإن من يطلب الحلّ لما يراه مشكلة في الطقوس كليّة وتضخمها، أو في بعضها الناشز، فعليه أن يجده في مكان آخر ليس لدى الجهة الدينية ولا لدى ممارسي الطقس، بل لدى الأنظمة السياسية، وفي مشاريعها لهوية الأوطان التي تحكمها.

خاتمة البحث

طقوس.. وهوية و.. سياسة

- لكلّ معتقد طقوس تمثّل تمظهرًا له، ورامزًا لأفكاره ومواقفه ورؤاه ورسالته..
- وللطقوس ـ الدينية وغير الدينية ـ علاقة حميمة بالهوية الخاصة، وفي أحيان أخرى، بالهوية العامة (الوطنية أو فوق الوطنية أيضًا).
- في حين أن الهويّة لصيقة بالسياسة. وإذا لم تكن كذلك، بمعنى أنها إذا ما كانت خامدة سياسيًا ومنزوية مختبئة خلف الأسوار.. فإنها تبقى حيّة وتحوي كل مقومات تفعيلها في ميدان السياسة.

إن قراءة الطقوس الشيعية بعيدًا عن جذر الهوية الذي ترتبط به، والمعتقد الذي تُشتقُّ منه وتتفاعل معه، يجعل منها قراءة سطحية؛ ويخرجها من إطار التحليل الصحيح.

تبدو الطقوس الشيعية اليوم التي انفجرت على شاشات التلفاز، وكأنّها أهم الإشارات الدالّة على الهويّة الخاصة المختلفة عن نظائرها، حتى أن البعض رأى في تلك الطقوس تلخيصًا لكل الفروق في ميادين الثقافة والفكر والسياسة، كما أنها تلخص التميّز والتمايز الشيعي في مضمون الهويّة، والصراع عليها أو بسببها. فالطقوس تمثّل الوجه الفاقع للهوية للشيعيّة وعنوانها. هي قمّة الجبل، ورسالة التحدي السياسي، والاصطفاف العقدي.

إن الترابط القوي بين الهوية الشيعية والطقوس هو الذي منح الأخيرة مكانة مقدمة ودفعها لتحتلّ صدارة الاختلاف مع الهويات الأخرى، بل إن تلك الطقوس تضخمت لدى (الآخر) المذهبي، بحيث تضاءل معها في كثير من الاحيان الاهتمام بالقضايا الأساسية المتعلقة بالتشيّع معتقدًا وفكرًا وثقافة وتاريخًا.

الهويّة

كشفت بعض فصول الكتاب جوانب العلاقة بين الهوية الشيعية والطقوس، وبين المعتقد والطقس، وبين الطقس والسياسة، وأوضحت مكانة الطقس عمومًا من مجمل مكوّنات الهويّة الثقافية للشيعة.

ولكن ما هي هذه الهوية التي نتحدث عنها؟

نقصد بالهوية: ثقافة وانتماءً جامعين يؤطران مجموعة من البشر بمشاعر مشتركة تشدّهم لأثنية أو دين أو مذهب أو وطن أو ارض أو ثقافة أو قوميّة، بحيث تتميّز هذه المجموعة أو تلك، بذلك الانتماء وتلك الثقافة عن غيرها من الجماعات البشرية.

والهوية الشيعية التي يقصد منها الانتماء إلى ثقافة ومعتقد ورموز وطقوس التشيع، تبدو للناظر إليها وكأنها رابطة (معطاة/ فطرية)، بمعنى أنها تنشأ بميلاد الفرد ويرثها من أبويه، مثلما يرث منهما لون جلده وسحنة وجهه ولغته. لكنها من جهة اخرى قد تكون رابطة مخلّقة مصنّعة ومفتوحة، أي إنه يمكن للأفراد أن يعتنقوها، فيصبحوا جزءًا من (الجماعة) عن وعي وإرادة واختيار حرّ وليس بالوراثة فحسب.

وفي جانب ثانٍ، فإن هذه الهوية الشيعية تمثل انتماء إلى جماعة بشرية ليست مؤطرة جغرافيًا بحدود، وإنما منتشرة في كل أصقاع الأرض، كما أنها ليست جماعة عرقية/ أثنية أو قبليّة، فالهوية الشيعية تسمو فوق هذه الانتماءات، بل إنها (قد) تسمو فوق الانتماءات الوطنية، حسب الظروف السياسية في البلدان التي يقطنها المنتمون إلى التشيّع، واعتمادًا على مدى نجاح تلك البلدان في صناعة هوية وثقافة وطنية صحيحة حافظة لهوية الجماعات المكونة للشعب، قائمة على المواطنة بما تتضمنه من مساواة وعدل واحترام.

وما يجمع الشيعة كمجتمع ديني ليس الولاء لدولة ما، بل الولاء لهوية بما تحمله من مخزون عقدي/ ثقافي/ فقهي/ تاريخي وما ينتجه كل ذلك من مشاعر مشتركة. الهوية الشيعية أكبر من أن تُحشر في (أو يقرر مصيرها) كيان سياسي محدد، أو تُلصق بنظام سياسي يتبنّى معتقد التشيّع.

هذه الهوية الشيعية هي الأساس في صوغ نفسية المنتمين اليها، وفي تحريك عواطفهم، وممارسة معتقداتهم، وتحديد فلسفة وجودهم في الحياة، كما ترسم تطلعاتهم وآمالهم وتحدد الطريق إلى صنع مستقبلهم.

إن البحث الدؤوب عن الحرية والكرامة والعزّة والكبرياء، والرضا عن الذات، واستجلاب رضا الله، يجعل المنتمين إلى التشيّع ملتحمين بها وبمتعلقاتها ولا يرضون المس بها. إن التصاق الشيعة بهويتهم المذهبية عميق جدًا، بل يمكن القول إن خوفهم عليها وعلى أنفسهم محفور في ذاكرتهم، في ماضيهم وحاضرهم، ويتوقعون أنه سيبقى معهم في مستقبلهم.

هل هذا مبرر؟ وهل يوضح هذا الالتحام بالهوية بُعدًا ما عن علاقة الشيعة بطقوسهم؟

كانت هوية التشيّع مستهدفة بالاستئصال، سواء للأفراد المنتمين أو للرموز الأحياء والأموات منهم. لم تكن تلك الهوية مرضيًا عنها في معظم حقب التاريخ لطابعها السياسي المعارض، أو للاعتقاد بأنها كذلك، وبالتالي كانت تواجه بالعنف بغية إلغاء وجود الثقافة الكامنة وراءها، وهذا ما جعل هوية التشيّع تتخذ سمة (دفاعية) بشكل تلقائي منذ نشأتها، كما اتخذت طابع (المخالفة، أو المعارضة) لما هو سائد سياسيًا، وفي بعض الأحيان ثقافيًا.

حسب ديفيد بيثام، فإن هناك ثلاثة عوامل متداخلة تشعر الأقليات الثقافية (وتشمل الدينية) بأنها مهددة: الأول، القمع والتمييز ضدها؛ والثاني، وجود حكومة مركزية قوية تمارس سياسات استتباع وصهر ثقافي، والثالث، وجود قوى اقتصادية ممزقة لنسيج الجماعة[1]. بيد أن ما يبقي قلق الشيعة حيال هويتهم، هو السلوك السياسي للأنظمة الحاكمة ـ سواء كانت

(1) David Beetham, «The Future of the Nation State», in McLennan, Gregor, & Held, David, and Hall, Stuart (eds.), The Idea of Modern State (Open Univ. Press, 1984), p. 218.

أنظمة أقلية أو أكثرية لا فرق ـ التي ترفض قبول التنوّع الثقافي والمذهبي، وترى فيه خطرًا عليها، أو هو في أدنى الأحوال يعيق سيطرتها. ماذا تفعل الجماعات المهددة في ثقافتها حينئذ؟ إنها تنطوي على نفسها كخطوة دفاعية أولى لتحصّن ذاتها من التبدّد، وتعمد إلى تسوير الذات بأدوات ثقافية مضادّة لثقافة الحاكم، وترفع نسبة الشعور بالغبن والاضطهاد وتحفيز الشعور الجمعي لمواجهة الخطر الداهم. وهنا يأتي شعور الاغتراب والانعزال لدى أفرادها وثقافتهم وحياتهم عن الدولة (الغريبة هي الأخرى).

في أقصى الأحوال يقوم اولئك الذين تتعرض هويتهم للتهديد بمقاومة مصدر الخطر: السلطة إن لزم الأمر، فـ (الغريب) في وطنه ـ أكثريًا كان أم أقلويًا ـ يرى السلطة (مغتصبة أو غير شرعية) وبالتالي يسهل عليه تطوير حسّ جمعي قوي يعارض عمليّة الإدماج القسري التي تقوم بها الدولة[1].

الطقوس: ملجأ وحماية

كثير من الشيعة يستشعرون الخوف على هويتهم؛ شأنهم في ذلك شأن جماعات وأقوام وأقليّات وقبائل عديدة تعيش في جوّ أكثري لا يفهم أو لا يقدّر أو لا يعترف بهم أو بحقوقهم أو بثقافتهم. وكلما تعمّق الإحساس بالهويّة والانتماء الديني أو الأثني أو القومي أو الوطني، كان التعصّب لها أكثر، وكلما ارتفعت الأسوار بين الجماعات والمناطق والطوائف الأخرى. لكن لا تنتصب الأسوار بين مكونات المجتمعات عالية إلا في حال كان الانتماء حادًّا قويًا لدى الفريقين أو الأفرقاء، حيث الفرز بينهم شديد. وفي أكثر الأحيان لا تنتصب تلك الأسوار من جانب واحد، أي من مجموعة واحدة، فهي في الغالب غير قادرة على رفع الأسوار في محيط معتدل من الجماعات، لأن مبررات الالتحام (المطلق) بالهوية تضعف في جوّ الاعتدال.

والذي يحدث في أغلب الأحوال، أن الجماعات لا تذهب بعيدًا في تميّزها وتسوير ذاتها، إلا إذا كانت تشعر بالخوف على ذاتها من الاعتداء،

(1) Guibernau, op. cit., p. 61.

أو هي في الواقع بمواجهة اعتداء من جماعات خارجية، فيصحّ حينئذ القول إن الفواصل والحواجز بين الجماعات عملية بناء مشتركة، فعل وردّ فعل. فالذي يحرّك جماعة ما لاضطهاد أخرى، هو دافع إعلاء الهوية الخاصة والمصلحة الخاصة، وقد يتغطّى بأثواب دينية أو قومية أو طائفية أو أثنية أو حتى وطنية.

لهذا تصبح الثقافة الخاصة، والطقوس في أهم جوانب تلك الثقافة، ملجأً للجماعات، فتلعب دورًا أساسيًا في تصليبها، أيًا كانت دينية أو وطنية أو غيرهما، وهي تمثل درعًا لحمايتها، ووسيلة لاستمرارها وتوريثها وتعميقها وانتشارها، ومن هنا يكمن الاستبسال لدى كثير من المنتمين اليها عبر المشاركة في تلك الطقوس وإحيائها، والدفاع عنها بكل الشراسة الممكنة. إن حماية الهوية يعني تمتين خطوط الدفاع الأولى التي تمثلها الطقوس، وهذا أمرٌ طبيعي جدًا، فهي تحمل في ذاتها دفاعًا عن الذات الشخصية، وعن الجماعة: حاضرها ومستقبلها.

أزمة من: الطقوس أم الدولة؟

حضور الطقوس (في المشهد السياسي تحديدًا) يكشف عن أزمة سياسية بنيوية في الدولة القطرية، بأكثر مما يكشف تأزّمًا لدى من يمارس تلك الطقوس.

فالدولة القطرية ـ العربية بوجه خاص ـ لم تكن في تجربتها منذ نشأتها معنيّة باحتضان التنوّع الثقافي والديني والإثني، بقدر ما كان قادتها يسعون إلى صهر وإدماج قسريين في بوتقة الجماعة الخاصة، وليس في بوتقة وطنية وضمن الهوية الوطنية بمعناها الواسع، لتتحول كمظلّة لثقافات مواطنيهم المتنوعين.

وفي وقت اقترب العالم اليوم من فهم أعمق لقيمة التنوّع الثقافي واللغوي والديني والإثني ودوره في إثراء المجتمعات، ما عنى إعادة النظر ليس في احترام التنوّع فقط، بل في حمايته وتعزيزه رسميًا؛ لاتزال تجربة الدولة القطرية العربية بائسة، ولايزال قادتها يتكئون دومًا على جماعتهم الصغيرة، وما زال يجري ـ باسم الوطنية والقومية ـ قمع التنوّع الثقافي

واللغوي والإثني قسريًا، ولم يكن الشيعة سوى حالة من حالات عديدة قائمة تؤكد هذه الحقيقة، وتشير إلى أن سبب بقاء الهويات الفرعية حيّة قوية وما قد تولّده من انفجارات وصدامات ودعوات الانفصال، انما يعود إلى أزمة في بنيان الدولة القطرية الحديثة، التي لم تكن (وطنية) بصدق، ولا تستند إلى إرادة شعبيّة حقيقية في بقائها، بل إلى القمع والأثرة السياسية.

وإذا كانت الطقوس الشيعية ملازمة للهوية، وحضورها في الميدان يُنظر اليه كحضور سياسي..

واذا كانت الطقوس تلك لا يمكن قمعها بالقوة كما لا يمكن القضاء على الثقافة الكامنة وراءها.. فإنه ـ والحال هذه ـ لا يمكن تجريدها من أبعادها السياسية إلا بحلول سياسية، عبر معالجة مشكلة الهوية والإدماج الوطني في كل قطر من الأقطار العربية والإسلامية. ما كانت ممارسة الطقوس الشيعية لتعدّ مشكلة سياسية لو أن هذه الأقطار كانت ناجحة في تأسيس نظام سياسي وطني وحرّ، ولذا لا نجد دولة ديمقراطية حرّة تنظر إلى ممارسة الطقوس الشيعية كمشكلة، بما فيها الهند، اكبر دولة ديمقراطية في العالم.

الطقوس تسبب مشكلة للأنظمة السياسية الرخوة، المستبدة، القائمة على رؤى الاستئصال والتهميش، ولذا لا يتوقعن أحد نظرة مختلفة بدون قيام نظام سياسي يحتضن التنوّع وينأى عن الطائفية والمذهبية والقومية العنصرية الشوفينية، وبدون ترسيخ هوية وطنية/ قطرية قويّة تستند إلى مفاهيم صحيحة، فتلغي التمييز الطائفي، وتؤكد على المشترك الثقافي، وتفتح آفاق حرية التعبير الديني والسياسي.

المعنى الذي نريد أن نصل اليه أن مواجهة الطقس في ظل حملة (دينية/ طائفية) و(سياسية/ التمييز على أرض الواقع اجتماعيًا وثقافيًا واقتصاديا وسياسيًا) ضد الشيعة، أمرٌ لا يتحقق، فالطقس يأخذ صفة رمزية (لحماية الجماعة) من التذرّر والتفكك. فكلّما زاد الضغط، تمسّك الناس بطقوسهم، بالقشور وباللباب معًا.

لا يقبل الشيعة، ولا أي فئة اجتماعية في الكون، المساومة السياسية

القائمة على التخلي عن الثقافة والهوية الفرعية الخاصة (التي تشكل الطقوس رافدًا لها) في مقابل الحصول على حقوق المواطنة في حدودها الدنيا، التي لا تتحقق في الأساس لطبيعة التمثيل الفئوية للأنظمة السياسية، ولطبيعة النظم المستبدة التي تميل إلى احتكار صنع القرار والاستئثار به وبمغانم السلطة.

بقيام هوية وثقافة وطنية صحيحة، فإن عنصر المساواة يجب أن يكون ملموسًا، وهذا ما يلغي الاتكاء على الطقوس كحافظة وحيدة للهوية الخاصة الفرعية، كما يلغي الاتكاء على الهوية الفرعية كحافظة وحيدة لمصالح الجماعة المذهبية سياسيًا وماديًا ومعنويًا.

هذا يعني: إن حلّ مشكلة تضخّم وحضور الطقوس السياسي ليس بيد الأفراد بالضرورة، وليس بيد المؤسسة الدينية الشيعية إن جاز تسميتها بالمؤسسة، ولا بيد المشايخ والرواديد وغيرهم ممن يؤمنون أو ينظّرون أو يمارسون الطقوس العاشورائية، بل هو بيد سلطات كل دولة تنظر بعين الريبة إلى تلك الطقوس من زاوية سياسية أو أيديولوجية أو كلتيهما.

إن وجود هوية وطنية قوية، وثقافة وطنية قائمة على عناصر مشتركة من ثقافة مكونات المجتمع، ومواطنة حقيقية تتعامل مع الأفراد بالتساوي دون تمييز.. يؤدي الى:

1 ـ نزع الخوف من الأفراد على هويتهم الخاصة، خصوصًا وأنهم يستطيعون التعبير عنها في طقوسهم الدينية تحت المظلّة الوطنية.

2 ـ نزع المخالب السياسيّة من الطقس، بمعنى عدم استخدامه ضد الوضع القائم الذي سيكون مقبولًا ومدعومًا من الجميع، وممثلًا من الجميع.

3 ـ إخراج الدولة من دائرة الانحياز إلى مذهب، ووضعها فوق المذاهب كافة، وفوق الانتماءات كافة، وهذا أفضل ما يمكن للدولة أن تعمله، خصوصًا في البلدان التي تشهد تنوّعًا طائفيًا أو مذهبيًا أو عرقيًا.

4 ـ إدماج الشيعة في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية العامة،

بحيث تنتفي مسألة التمييز الطائفي من جهة، وتتأكد العناصر الثقافية الحاضّة على الاجتماع والمصلحة المشتركة، وتتطبّع الحياة العامة بتنوّعها الثقافي والمذهبي تحت سقف قوانين الدولة.

ليست هوية الشيعة التي يجب ان تتغيّر، بل هوية النظم السياسية المستبدّة القائمة.

مراجع الكتاب

كتب باللغة العربية

- **القرآن الكريم**
- الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة.**
- إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، دار الساقي، بيروت 1999.
- إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي، **البلد الأمين والدرع الحصين**، تقديم علاء الدين الأعلمي، بيروت 1997.
- إبراهيم بيضون، **التوابون**، بيروت 1976.
- إبراهيم فصيح الحيدري، **عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد**، لندن 1989.
- ابن أبي الحديد، **القصائد العلويات السبع**، جمعها وشرحها صالح علي الصالح، دمشق، 1972.
- ابن النديم.. أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق المعروف بالوراق، **كتاب الفهرست**، تحقيق رضا تجدد بن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني، دار المسيرة، ط3، 1988.
- ابن طاووس الحسني، **إقبال الأعمال**، http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/rejal/iqbalalamal/3ebadat/eqbal_al-a3mal/ramadan/index.html، في 3/ 3/ 2007.
- ابن طاووس، **المجتبى من الدعاء المجتبى**، http://www.alhikmeh.net/main/library_html/doa/almojtana/index.htm، في 5/ 3/ 2007.
- ابن طاووس، **فلاح السائل ونجاح المسائل في عمل اليوم والليلة**، http://www.alhikmeh.net/main/library_html/doa/falah/index.htm 23/ 8/ 2013.
- أبو الأسود الدؤلي، **ديوان أبي الأسود الدؤلي**، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت، 1998.
- أبو الطيب المتنبي، **ديوان أبي الطيّب المتنبي**، تحقيق فريدرخ، ط. برلين، سنة 1861.
- أبو العلاء المعري، **سقط الزند**، بيروت 1957.
- أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، http://www.altahaddi.net/Islam/books/alasfahani/muqatel/pa56.html، و http://www.altahaddi.net/Islam/books/alasfahani/muqatel/pa58.html، في 18/ 4/ 2008
- أبو فراس الحمداني، **ديوان أبي فراس الحمداني**، شرح د. خليل الدويهي، ط2، بيروت، 1994م.
- أبو مخنف الأزدي، **مقتل أبي مخنف**، http://www.shiaweb.org/ahl-albayt/al-hussain/maqtal/index.html، في 20/ 2/ 2007

- أحمد الوائلي، **هوية التشيع**، http://www.shiaweb.org/shia/shia_identity/pa4.html، في 23/ 4/ 2011
- أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، **الاحتجاج** (جزءان)، تعليقات وملاحظات السيد محمد باقر الموسوي الخرسان، بيروت 1981.
- أحمد عبدالحليم بن تيمية الحرّاني، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، ط 2، القاهرة 1369هـ.
- آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو عصر النهضة في الإسلام**، تعريب محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، د.ت.
- إسحاق نقّاش، **شيعة العراق**، قم 1998.
- الإمام الشافعي، **ديوان الإمام الشافعي**، اعتنى به عبدالرحمن المصطاوي، ط3، بيروت 2005.
- أمين الريحاني، **ملوك العرب**، دار الجيل ـ بيروت، ط8، بدون تاريخ.
- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا** (ثلاثة أجزاء)، تحقيق د. جمال الدين الشيال، ومحمد حلمي، القاهرة 1996.
- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (ثلاثة أجزاء)، تحقيق محمد زينهم، ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة 1997.
- جعفر الحلي، **ديوان السيد جعفر الحلي النجفي**، المسمى (سحر بابل وسجع البلابل، أو تراجم الأعيان والأفاضل) صيدا ـ لبنان، 1331هـ
- جعفر بن محمد الخطي القطيفي، **ديوان أبي البحر الخطي** (جزءان)، تحقيق: عدنان السيد محمد العوامي، بيروت 2005.
- جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه القمي، **كامل الزيارات**، تصحيح وتعليق بهزاد الجعفري، طهران 1417هـ.
- جعفر مرتضى العاملي، **مراسم عاشوراء: شبهات وردود**، بيروت 2003
- جفري بارندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، الكويت 1993.
- جواد شبر، **أدب الطف**، http://aldhiaa.com/arabic/book/book1/shear/adab-altaff-1/04.html، في 7/ 6/ 2010
- حسن الأمين، **دائرة المعارف الشيعية** (ثلاثة أجزاء)، ط3 بيروت 1986.
- حسن الأمين، **مستدركات أعيان الشيعة**، ط1، بيروت 1989.
- حسن الشيرازي، **الشعائر الحسينية**، بيروت 1419.
- الحسن بن علي بن الهبل اليماني: **قلائد الجواهر**، http://www.al-hakawati.net/arabic/civilizations/diwanındex5a20.pdf، في 1/ 6/ 2011
- حسن عيسى الحكيم، **الشيخ الطوسي**، ايران 2007.
- حسن محمد صالح، **التشيّع المصري الفاطمي** (جزءان)، بيروت 2007.
- حسين الشاكري، **موسوعة المصطفى والعترة**، حسين الشاكري (14 جزءًا)، http://lib.ahlolbait.com/parvan/resource/38825/% D9% 85% D9% 88% D8% B3% D9% 88% D8% B9% D8% A9_% D8% A7% D9% 84% D9% 85% D8% B5% D8% B7% D9% 81% D9% 8A_% D9% 88% D8% A7% D9% 84% D8% B9% D8% AA% D8% B1% D8% A9_(%D8%B9)، في 22/ 8/ 2013
- حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية** (جزءان)، بيروت 2010.
- حنا بطاطو، **العراق، الكتاب الأول: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية، من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزاز، ط1 بيروت 1990.
- حيدر الحلّي، **ديوان السيد حيدر الحلي**، حققه علي الخاقاني، ط4: بيروت 1984.

- دعبل الخزاعي، **شعر دعبل بن علي الخزاعي**، صنعة: الدكتور عبدالكريم الأشتر، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط2 1983.
- رالف رزق الله، **يوم الدم: مشهدية عاشوراء في جبل عامل، مقاربة نفسية واجتماعية لمقتل الإمام الحسين**، بيروت، ط1، 1997.
- رسول جعفريان، **التشيع في إيران**، ترجمة علي هاشم، http://www.al-shia.com/html/ara/ books/shiah/shiah001.htm#link1، في 5/ 4/ 2007
- رضا الهندي، **ديوان السيد رضا الهندي**، جمع السيد موسى الموسوي، مراجعة وتعليق السيد عبدالصاحب الموسوي، ط1، بيروت 1988.
- **السقيفة**، للشيخ محمد رضا المظفر، /http://www.aqaed.com/book/233، في 23/ 4/ 2011
- الإمام الخميني، **الكلمات القصار: مواعظ وحكم من كلام الإمام الخميني**، دار الوسيلة، بيروت 1995.
- السيد صالح الشهرستاني، **تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن علي** ﷺ، الجزء الأول، http://gadir.free.fr/Ar/Ehlibeyt/Huseyin/book11/index.htm، في 12/ 3/ 2007
- السيد محمد علي الحلو، **أدب المحنة**، /http://www.aqaed.com/book/38، في 6/ 6/ 2011
- سيف الخياط، **العُقدة والعقيدة.. قصة الشيعة في العراق**، القاهرة 2006.
- الشريف الرضي، **ديوان الشريف الرضي**، بمعرفة محمد بن سليم اللبابيدي، ج2، بيروت 1309هـ.
- الشريف الرضي، **ديوان الشريف الرضي**، ملتزم الطبعة: أحمد عباس الأزهري، ج1، بيروت، 1307هـ.
- الشريف المرتضى، **رسائل المرتضى**، تقديم وإعداد، السيد أحمد الحسيني، والسيد مهدي الرجائي، قم 1405هـ
- شهاب الدين ابي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي (ابن العماد)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق محمود الأرناؤوط، بيروت 1988.
- الشيخ الطوسي، **عدة الأصول**، تحقيق محمد رضا الأنصاري، http://shiaonlinelibrary.com، في 12/ 7/ 2013
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، **المقنعة**، قم 1410
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، **كتاب المزار**، مناسك المزار، تحقيق آية الله السيد محمد باقر الأبطحي، بيروت 1993.
- الشيخ النراقي، **عوائد الأيام**، http://www.naraqi.com/ara/g/g03/g03.htm، في 14/ 9/ 2011.
- الشيخ محمد الهنداوي، **سلسلة مصائب أهل البيت**، /http://www.m-alhassanain.com kotob%20hossain/majales/mjmaa_almssaeb_3/001.html، في 22/ 6/ 2011
- الصاحب بن عباد، **ديوان الصاحب بن عباد**، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد 1965.
- صالح الكواز، **ديوان صالح الكواز**، /http://www.m-alhassanain.com/kotob%20hossain adab%20hosaini/d_%20saleh%20al%20kawaz/index.htm، في 21/ 3/ 2012
- صفي الدين الحلّي، **ديوان صفي الدين الحلي**، تحقيق وشرح كرم البستاني، دار صادر بيروت 1982.
- عادل الحسني، **دليل العتبات والمراقد في العراق**، بيروت 2010.
- عبد السلام بن رغبان، **ديوان ديك الجن الحمصي**، جمع وتحقيق ودراسة مظهر الحجي، دمشق 2004م.
- عبدالباقي العمري، **ديوان عبدالباقي العمري (مخطوط)**، /http://www.4shared. com/get

xIs3fQDG/___.html; jsessionid = 3B6F44902F3424FB85 1326 BD3DA7DB22. dc322، فـي 2011 /4 /25

- عبدالحسين أحمد الأميني النجفي، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، بيروت 1994.
- عبدالرحمن الشيخ وآخرون، **انتفاضة المنطقة الشرقية**، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ط 1، 1401هـ/ 1981.
- عبدالرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** (18 جزءًا)، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، 1992.
- عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، **الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة** (16 مجلدًا)، السعودية، ط 6، 1417هـ
- عبدالرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراق**، (10 أجزاء)، بغداد 1974.
- عبدالله النفيسي، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**، الكويت، 1990.
- عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق علي الشيري، **الامامة والسياسة** (المعروف بتاريخ الخلفاء)، قم 1413هـ
- عبدالملك بن هشام، **سيرة النبي ا**، طنطا 1995.
- عبدالوهاب إبراهيم ابو سليمان، **الأماكن المأثورة المتواترة في مكة المكرمة** - عرض وتحليل، مؤسسة الفرقان، ط1، 2010.
- عثمان بن عبدالله بن بشر النجدي الحنبلي، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، مطبوعات دارة الملك عبدالعزيز، ط4، الرياض 1982م.
- علي الخاقاني، **الكوكب الدري من شعراء الغري**، ط1، بيروت 2001.
- علي الشيخ منصور المرهون، **شعراء القطيف** (جزءان)، ط1، النجف 1385هـ
- علي الكركي، **الخراجيات**، قم 1413هـ
- علي الكركي، **جامع المقاصد** (13 جزءًا)، قم 1408هـ
- علي الكركي، **رسائل الكركي** (3 أجزاء)، قم 1409هـ
- علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، بغداد 1965.
- علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث** (ستة أجزاء)، لندن، 1991.
- علي شريعتي، **التشيّع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، ط1 2002م.
- علي شريعتي، **الحسين وارث آدم**، ترجمة ودراسة وتعليق د. إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت 2004.
- عماد الدين أبو جعفر محمد بن أبي القاسم، **بشارة المصطفى ا لشيعة المرتضى** ﷺ، (جزءان)، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، قم 1419هـ
- عمر عبدالله كامل وآخرون، **لا ذرائع لهدم آثار النبوة**، بيروت 2003.
- فخر الدين الطريحي، **المنتخب في جمع المراثي والخطب** (المشتهر بـ: الفخري)، http:// www.m-alhassanain.com/kotob%20hossain/majales/m_lltoraihy/m_lltoraihy_1.htm، فـي 2011 /5 /30
- الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، شرح وضبط علي خريس، بيروت 1996.
- فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة**، بيروت 1998
- فؤاد اسحق الخوري، **القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها**، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983.
- القرطبي، **تفسير القرطبي**، http://quran.al-islam.com/ Page.aspx?pageid=221&BookID=14&Page=24، في 12/ 3/ 2012

- كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه امين فارس ومنير البعلبكي، ط5 بيروت 1968
- كاظم الأزري، **ديوان شيخ كاظم الأزري البغدادي**، طبعة بمباي، 1320هـ.
- كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع: العناصر الشيعية في التصوف** (جزءان)، العراق 1966.
- كثير، **ديوان كثير عزّة**، جمعة وشرحه الدكتور إحسان عباس، بيروت 1971.
- كشاجم، **ديوان كشاجم**، تحقيق د. النبوي عبدالواحد شعلان، القاهرة، 1997.
- الكميت، **ديوان الكميت بن زيد الأسدي**، شرح وتحقيق د. محمد نبيل طريفي، بيروت 2000.
- ماجد السادة، **الشعائر بين الأصالة والتجديد**، ط1 2009.
- محسن ابو الحب، **ديوان الشيخ محسن أبو الحب**، تحقيق جليل كريم أبو الحب، ط1، 2003.
- محسن الأمين، **أعيان الشيعة** (11 جزءًا)، بيروت 1983.
- محسن الأمين، **المجالس السنية في مناقب ومصائب العترة النبوية** (أربعة أجزاء)، بيروت ط5، 1974.
- محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى** (14 جزءًا)، بيروت، دار احياء التراث، د.ت.
- محمد السند، **الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد**، إعداد رياض الموسوي، ط1، قم 2003.
- محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)**، 8 مجلدات، ط4، بيروت، 1983.
- محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 1993.
- محمد بن عبدالهادي الشيباني، **مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية**، ط1، الرياض، 1429هـ.
- محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، **أمالي الصدوق**، ط5، بيروت 1980.
- محمد جواد مغنية، **الشيعة في الميزان**، بيروت، دار الشروق (د. ت)
- محمد جواد مغنية، **الشيعة والحاكمون**، بيروت 1981.
- محمد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها: مقارنة مع المذاهب الأربعة**، بيروت 1990.
- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط2، بيروت 1973.
- محمد حسين المظفر، **تاريخ الشيعة**، بيروت 1979.
- محمد دخيل، **أروع ما قاله آل البيت من الشعر**، بيروت 2001.
- محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية**، http://www.shiaweb.org/shia/aqaed_al-emamia/pa10.html، في 23/ 4/ 2011
- محمد صادق الكرباسي، **تاريخ المراقد**، ج 1، ط1، (لندن، 1998).
- محمد صادق الكرباسي، **دائرة المعارف الحسينية، ديوان القرن التاسع**، ط1، لندن 2001م
- محمد مهدي شمس الدين، **أنصار الحسين** عليه السلام، ط 2، بيروت 1981.
- مختار الأسدي، **أزمة العقل الشيعي**، بيروت 2009.
- مرتضى العسكري، **معالم المدرستين** (جزءان)، القاهرة 1993،
- مرتضى العياد، **مقتل الحسين**، بيروت، 1996.
- مرتضى المطهري، **الاجتهاد في الإسلام: محاضرات في الدين والاجتماع**، ترجمة جعفر صادق الخليلي، طهران (د. ت).
- مرتضى المطهري، **الملحمة الحسينية**، بيروت 2002.

- مس بل، **فصول من تاريخ العراق القريب**، ترجمة جعفر الخياط، دار الرافدين، ط2، 2004.
- مصطفى جمال الدين، **الديوان**، ط1، ، بيروت، 1995.
- **الملهوف على قتلى الطفوف**، تحقيق الشيخ فارس تبريزيان الحسون، http://www.holykarbala.net/books/tarikh/al-malhof/01.html#1، في 12/ 7/ 2011
- مهيار الديلمي، **ديوان مهيار الديلمي** (جزءان)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1930.
- ميرزا جعفر الطباطبائي الحائري، **إرشاد العباد إلى استحباب لبس السواد على سيد الشهداء والأئمة الأمجاد** عليهم السلام، http://www.rafed.net/books/aqaed/sawad/index.html، في 4/ 8/ 2007

أبحاث ومقالات

- إبراهيم علي الطويل، **ثقافة التعبير عن المخزون العاطفي لمشاعر الفرح والحزن**، شبكة راصد، 23/ 3/ 2006.
- حبيب محمود، **شعارات لا شعائر**، موقع راصد، 25/ 3/ 2006
- حسام عيتاني، **التشيع والتسنّن**، السفير، 20/ 2/ 2007
- حمزة الشاخوري، **توظيف الجمهور الديني في الصراعات الفئوية**، شبكة راصد، 23/ 3/ 2006.
- خالد الغنامي، **اهل السنّة ليسوا بني امية**، صحيفة الوطن السعودية، 21/ 1/ 2008
- د. سعد الدين إبراهيم، **لماذا يتصرف المسلمون السُنة كانهم أقلية مذعورة**، الراية القطرية، 17/ 3/ 2007م.
- د. فؤاد إبراهيم، **الشيعة والدولة العثمانية**، مجلة الواحة، العدد الرابع، شوال 1416.
- رشيد الخيُّون، **الصورة الشوهاء: الإيذاء المتبادل ما بين الدين والسياسة: تحريم الطعام وإباحته**، موقع إيلاف.
- رشيد الخيون، **كثرة الأحزان لا تعمر الأوطان**، صحيفة الشرق الأوسط، 12/ 9/ 2007م.
- زهير عبدالجبار، **التطبير.. والبيان الفلتة**، شبكة راصد، 29/ 3/ 2006.
- زياد عبدالله الدريس، **سوسيولوجيا الدماء الدينية: ثنائية المسيح/ الحسين**، جريدة الحياة، 5/ 1/ 2010.
- السيد بحر العلوم الكبير، **العقود الإثني عشر في رثاء سادات البشر**، مجلة تراثنا، العدد العاشر، من موقع الحوزة أون لاين.
- السيد حسن إسلامي، **العزاء: سنّة دينية أم فعل اجتماعي**، القسم الثاني، ترجمة حيدر حب الله، فصلية نصوص معاصرة، العدد التاسع، السنة الثالثة، شتاء 2007م.
- السيد محسن الأمين العاملي، **رسالة التنزيه**، 1346هـ، موقع بيّنات.
- السيد موسى الصدر، **عدم الدفاع خيانة**، موقع السيد موسى الصدر: امام صدر نت.
- الشيخ عبدالله نجيب السالم، **عاشوراء: رؤيتان مختلفتان فهل من موقف متقارب**، السياسة الكويتية، في 18/ 1/ 2008.
- صالح التاروتي، **مواجهة التحديات بين املاءات الظروف والتمسك بالوحدة الداخلية**، شبكة راصد، 22/ 3/ 2006.
- صالح المحمدي، **نعم للتطبير: رد على بيان العلماء**، شبكة راصد، 20/ 3/ 2006
- عائض القرني، **من قتل الحسين؟** الشرق الأوسط، 25/ 1/ 2007
- عبدالإله الصائغ، **الشاعرة فدعة الزيرجاوية**، موقع كتابات.
- عبدالخالق حسين، **الطائفية في العهد الملكي**، موقع الحوار المتمدن، 12/ 10/ 2010.
- عبدالرحمن الراشد، **نصر الله والعدو السنّي**، الشرق الأوسط، 15/ 5/ 2008
- عبدالعزيز الخميس، **العلاقة بين الشيعة والتيار السلفي**. الجزيرة نت، 3/ 10/ 2004
- عبدالله فراج الشريف، **وليزيد بن معاوية مدرسة**، صحيفة البلاد السعودية، 11/ 2/ 2012

- عبدالمنعم سعيد، **معنى أن تكون شيعيًا!**، الأهرام المصرية، 29/ 1/ 2007
- علاء الزيدي، **شعائر عاشوراء حين يساء فهمها**، موقع إيلاف، 2/ 2/ 2007.
- علي الشمري، **الدولة البويهية**، مجلة النبأ، عدد 37، جمادى الثانية 1420هـ.
- فائق محمد حسين، **التطور التاريخي للعزاء الحسيني**، مجلة النبأ، العدد 56، ابريل 2001.
- قاسم قصير، **الشيرازيون: من هم، وأي دور لهم في الواقع الشيعي؟**، النهار اللبنانية 7/ 4/ 2010
- محمد اسفندياري، **عاشوراء الحسين وعاشوراء الشيعة.. تعدد الأهداف والوسائل**، نصوص معاصرة، السنة الثالثة، العدد9، شتاء 2007.
- محمد الأنصاري، **من فضائل الوهابية: سعوديون يتحولون إلى المسيحية**، مجلة الحجاز، العدد 89، 15/ 3/ 2010
- محمد بحر العلوم، **الشاعر الطموح**، مجلة (تراثنا) ـ مؤسسة آل البيت ـ ج 5، من موقع شيعة اون لاين.
- محمد سعيد المخزومي، **العراق وحقيقة الدور القيادي المطلوب**، موقع كتابات.
- ميرزا الخويلدي، **التطبير والحاجة إلى انتاج تشيّع سعودي**، شبكة راصد، 25/ 3/ 2010.
- نجيب نور الدين، **التوظيف السياسي لعاشوراء في الخطاب الشيعي**، من كتاب مقالات في التشيع، موقع اسلام بورت.
- نصيرة صوالح، **الصوفية من خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب**، مجلة حوليات التراث، العدد 02، سبتمبر 2004
- نور الدين دحماني، **الصورة الفنية في الخطاب الشعري الصوفي**، مجلة حوليات التراث، العدد 02، سبتمبر 2004
- ياسر الزعاترة، **إجابات فضل الله ليست مقنعة ولا علاقة لأطروحاته بجوهر الدين**، صحيفة عكاظ السعودية، 1/ 4/ 2008.

BOOKS

- Branislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Boston, 1948).
- Caroline Humphrey & James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, (Clarendon Press, Oxford, 1994).
- G. R. Hawting (ed.), *The Development of Islamic Ritual*, (UK, 2006).
- Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution* (USA, Marcus Wiener Publishers, 1999).
- Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (New Jersey, 1981).
- James McClenon, *Wondrous Events: Foundations of Religious Belief*, (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994).
- James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process* (New York, 1982).
- Julius Wellhausen, *The Religo-Political Factions in Early Islam*, (Netherlands, 1975).
- Lewis Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain: Collected from Oral Tradition* (London, 1879).
- Madonna Gauding, *The Signs and Symbols Bible*, (London, 2009).
- Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* (Berkeley, 1972).
- Paul Avis, *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Reli-*

gion and Theology, (London, 1999).
- Paula Sanders, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, (New York, 1994).
- Peter Happé (ed.), *English Mystery Plays*, (Penguin, 1975).
- Reinhold Loeffler, *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village*, (Albany, NY, 1988).
- Richard Beadle (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Theatre*, (Cambridge, 1993).
- Rohan Bastin, *The Domain of Constant Excess: Plural Worship at the Munnesvaram Temples in Sri Lanka*, (New York, 2002).
- Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations* (Crossroad Herder, New York, 1997).
- Stanley Lane-Poole, *Studies in a Mosque*, (London, 1883).
- William M. Watt, *Islam and the Integration of Society* (Great Britain, 1961)

JOURNALS

- A. S. Tritton, Popular Shi'ism, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (University of London), Vol. 13, No. 4. (1951).
- Alixa Naff, Belief in the Evil Eye among the Christian Syrian-Lebanese in America, *The Journal of American Folklore*, Vol. 78, No. 307, (Jan.-Mar., 1965).
- Amal Vinogradov, *The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered: The Role of Tribes in National Politics, International Journal of Middle East*, Vol. 3, No. 2, (April, 1972).
- Amatzia Baram, Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies 1991-96, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29. No. 1. (Feb., 1997).
- Ann K. Lambton, The Impact of the West on Persia, *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs), Vol. 33, No. 1 (Jan., 1957).
- Balaji Mundkur, The Roots of ophidian Symbolism, *Ethos*, Vol. 6, No. 3, (USA, Autumn, 1978).
- Bertha Johnston, Hasan and Husain: The Passion Play of Persia'-A Contrast, *The Open Court*, Vol. 1910, Issue: 8, Article 2.
- Clara C. Edwards, Two Popular Religious Poems in the Azerbaijani Dialect, *Journal of the American Society*, Vol. 39. (USA, 1919).
- Denis MacEoin, Orthodoxy and Heterodoxy in Nineteenth-Century Shiism: The Cases of Shaykhism and Babism, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 110, No. 2 (April' - June, 1990).
- Denis McEoin, Aspects of Military and Quietisim in Imami Shi'ism, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 11, No. 1. (1984).
- Devin J. Stewart, Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 55, No. 2, (*The University of Chicago, April, 1996)*.
- Emmanuel Sivan, Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 21, No. 1. (Cambridge University, Feb., 1989).
- Eric Hooglund, Rural Iran and the Clerics, *MERIP Reports*, No. 104 (March, April 1982).
- Ervand Abrahamian, The Causes of the Constitutional Revolution in Iran, *Interna-*

tional Journal of Middle East Studies, Vol. 10, No. 3. (Aug., 1979).
- G. R. Hawting, The Tawwabun, Atonement and 'Ashura', JSAI 17, 1994.
- Haggay Ram, Mythology of Rage: Representations of the «Self» and the «Other» in Revolutionary Iran, *History and Memory*, Vol. 8, Issue: 1, 1996.
- Hanna Batatu, Iraq's Undeground Shi'i Movements, *MERIP Reports*, No. 102, Islam and Politics, (January 1982).
- Howard F. Stein, Envy and the Evil Eye among Slovak-Americans: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual, Ethos, Vol. 2, No. 1, (USA, Spring, 1974).
- J. G. Griffiths, Protection Against the Evil Eye in Lower Nubia and Upper Egypt, *Man*, Vol. 38, (May, 1938).
- Jane Monnig Atkinson, The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Rituals, *American Ethnologist*, Vol. 89, No. 2, (June, 1987).
- Jill Diane Swenson, Martyrdom: Mytho-Cathexis and the Mobilization of the masses in the Iranian Revolution, *Ethos*, Vol. 13, No. 2. (Summer, 1985).
- John R. Bowen, On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Morocco, *American Ethnologist*, Vol. 19, No. 4, (Nov., 1992).
- Joseph Eliash, Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian Ulama, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, No. 1. (Feb., 1979).
- Juan R. I. Cole & Moojan Momen, Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843, *Past and Present*, No. 112 (Oxford University, Aug., 1986).
- Julia Day Howell, Sufism and the Indonesian Islamic Revival, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 60, No. 3. (Aug.,2001).
- Jurgen W. Frembgen, The Folklore of Geckos: Ethnographic Data from South and West Asia, Asian *Folklore Studies*, Vol. 55, Issue: 1, 1996.
- Liyakat A. Takim, From Bida to Sunna: The Wilaya of Ali in the Shii Adhan, *The Journal of the American Oriental Society*, Vol. 120, Issue: 2 (U.S.A, 2000), P. 166+.
- Lucy Carroll, *The Ithna Ashari Law of Intestate Succession: An Introduction to Shia Law Applicable in South Asia, Modern Asian Studies, Year 19, 1* (1985).
- Maria Eva Subtelny; Anas B. Khalidov, *The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh, Journal of the American Oriental Society*, Vol. 115, No.2. (April-June 1995).
- Marie-Louise Thomsen, *The Evil Eye in Mesopotamia, Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 51, No. 1, (Jan., 1992).
- Markus Dressler, Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: *The Fusion of Political and Religious Identities, Alif: Journal of Comparative Poetics, Issue: 23, 2003.*
- Marshall G. Hodgson, How did the Early Shi'a became Sectarian? Journal of the American Oriental Society, Vol. 75, No. 1 (Jan. - Mar., 1955).
- Mary Boyce, Bibi Shahrbanu and the Lady of Pars, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 30, No. 1. (1967).
- Mary Elaine Hogland, Flagellation and Fundamentalism: (Trans)Forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning. American Anthropologist, Vol. 25, No. 2 (May, 1998).

- Mary Hogland, Religious Ritual and Political struggle in an Iranian Village, MERIP Reports, No. 102, Islam and Politics. (Jan., 1982).
- Michael Fischer, Revolutionary Posters and Cultural Signs, Middle East Report, No. 159. Popular Culture. (July- Aug., 1989).
- Mohammad H. Faghfoory, *The Ulama-State Relation in Iran: 1921-1941, International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19. No. 4, (November, 1987).
- Mohammad Reza Afshari, *The Pishivaran and Merchants in Precapitaist Iranian Society: An Essay on the Background and Causes of the Constitutional Revolution, International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15, No. 2. (May, 1983).
- Muhammad Qasim Zaman, Sectarianism: *The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities, Modern Asian Studies*, Vol. 32, No. 3. (July 1998).
- Muhammad Umar Memon, Reclamation of Memory, Fall, and Death of the Creative Self: Three Moments in the Fiction of Intizar Husain, International Journal of Middle East Studies, Vol. 13. No. 1. (Feb., 1981).
- Nadia Abu-Zahra, *The Rain Rituals as Rites of Spiritual Passage, International Journal of Middle East Studies*, Vol. 20, No. 4. (Nov., 1988).
- Nadira Azimova & Deniz Kandiyoti, *The Communal and the Sacred: Women's Worlds of Ritual in Uzbekistan, Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 10. Issue: 2, 2004.
- Nancy Tapper & Richard Tapper, *The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam, Man*, Vol. 22, No. 1, (March, 1987).
- Nikki R. Keddie, Iran: Change in Islam; Islam and Change, International Journal of Middle East Studies, Vol. 11, No. 4, (July, 1980).
- Nikki R. Keddie, Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism, Comparative Studies in Society and History, Vol. 4, No. 3, (April, 1962).
- Nizar Hamzeh & R. Hrair Dekmejian, A Sufi Response to Political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon, International Journal of Middle East Studies, Vol. 28, No. 2. (May, 1996).
- Norman Calder, Judicial Authority in Imami Shi'i Jurisprudence, Bulletin (British society for Middle Eastern Studies), Vol. 6, No. 2. (1979).
- Peter Fingesten, *The Six-Fold Law of Symbolism, The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 21, No. 4 (Summer, 1963).
- Peter Munz, History and Myth, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 6, No. 22, (January 1956).
- Peter Parkes, Livestock Symbolism and Pastoral Ideology Among the Kafirs of the Hindu Kush, Man, Vol. 22, No. 4. (Dec., 1987).
- R. M. Burrell, *The 1904 Epidemic of Cholera in Persia: Some Aspects of Qajar Society, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 51, No. 2 (1988).
- R. M. Savory, Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 27, No. 1. (1964).
- Ronald Buckley, *The Early Shiite Ghulat, Journal of Semitic Studies*, Vol. 42, Issue 2: (Oxford, Autumn 1997).
- Salim Nasr & Diane James, Roots of the Shi'i Movement, MERIP Reports, No. 133. (June, 1985).

- Shahrough Akhavi, *The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution, Comparative Studies in Society and History*, Vol. 25, No. 2. (US, April, 1983).
- Susan Sered, Rachel, Mary, and Fatima, Cultural Anthropology, Vol. 6, No. 2, (USA, May, 1991).
- T. M. Aziz, *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980, International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No.2. (Cambridge Unversity, May 1993).
- Terry Allen, *The Tombs of the Abbasid Caliphs in Baghdad, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 46, No. 3. (1983).
- *Theodore Silverstein, Dante and the Legend of the Miraj: The Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the Otherworld, Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 11, No. 3, (USA, July, 1952).
- Valerie J. Hoffman-Ladd, Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism, International Journal of Middle East Studies, Vol. 24, No. 4, (Nov., 1992).
- W. Tucker, al-Mughira and *The Mughiriyaa, Arabica, Issue No. 22, 1975.*
- Williem M. Floor, *The Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality? International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12, No. 4 (Cambridge University Press, December 1980).
- Yitzhak Nakash, An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura, Die Welt des Islam, Issue No. 33 (1993), E.J. Brill, Leiden (1993).
- Yitzhak Nakash, *The conversion of Iraq's Tribes to Shiism, International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 3. (Aug., 1994).

مواقع على الإنترنت

- http://aldhiaa.com
- http://alfajer.org
- http://alnajaf2012.com
- http://annales.univ-mosta.dz
- http://arabic.bayynat.org.lb
- http://forum.babalbahrain.net
- http://gadir.free.fr
- http://hespress.com
- http://islamqa.com
- http://khizana.blogspot.com
- http://nasiriyah.org
- http://quran.al-islam.com
- http://shoaraa.com
- http://www.adab.com
- http://www.ahewar.org
- http://www.akhbaar.org
- http://www.alarabiya.net
- http://www.al-hakawati.net
- http://www.alhawzaonline.com
- http://www.alhikmeh.com
- http://www.aljazeera.net

- http://www.alkadhum.org
- http://www.alkhoei.org.uk
- http://www.al-oglaa.com
- http://www.alseraj.net
- http://www.al-shia.com
- http://www.altahaddi.net
- http://www.annabaa.org
- http://www.annabaa.org
- http://www.aqaed.com
- http://www.binbaz.org.sa
- http://www.burathanews.com
- http://www.dd-sunnah.net
- http://www.elaph.com
- http://www.holykarbala.net
- http://www.imamsadr.net
- http://www.islamport.com
- http://www.islamway.com
- http://www.islamweb.net
- http://www.islamweb.net
- http://www.kitabat.com
- http://www.m-alhassanain.com
- http://www.m-alhassanain.com
- http://www.muslm.net
- http://www.nahrainnet.net
- http://www.naraqi.com
- http://www.pukonline.com
- http://www.rafed.net
- http://www.rasid.com
- http://www.salafyoun.com
- http://www.shamanschool.com
- http://www.shiaweb.org
- http://www.sistani.org
- http://www.syiraq.com

صحف

- السعودية: **عكاظ؛ الشرق الأوسط، الحياة؛ البلاد؛ الوطن.**
- البحرين: **الوسط.**
- لندن: **القدس العربي.**
- الكويت: **السياسة.**
- قطر: **الراية.**
- مصر: **المصري اليوم؛ الأهرام.**
- لبنان: **السفير؛ النهار.**